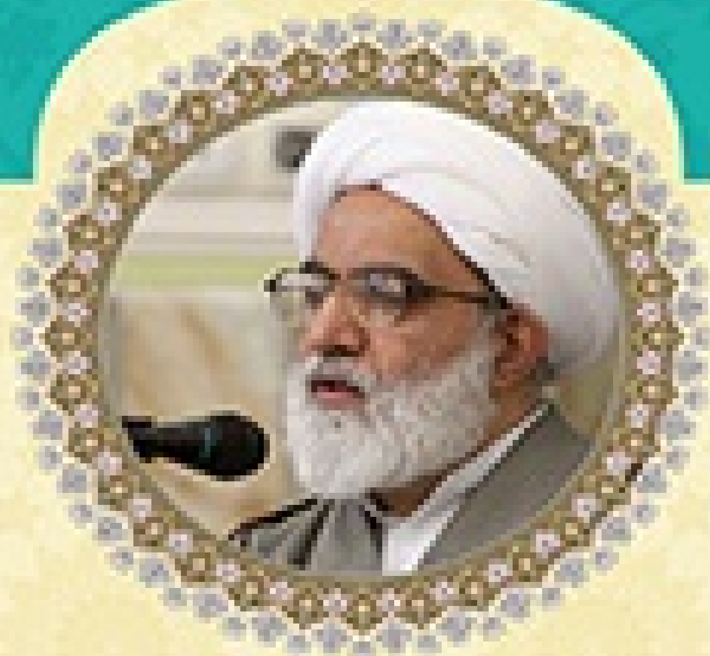


دروس خارج اصول

سال ۹۶

حضرت آیت الله محمد مهدی شب زنده دار جهرمی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹۶

نویسنده:

محمدمهدی شب زنده دارجهرمی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹۶

مشخصات کتاب

سرشناسه:شب زنده دار جهرمی، محمدمهدی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی۹۶ /محمدمهدی شب زنده دار جهرمی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

دلیل عقل /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۶/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل /برائت /اصول عملیه

بحث مقدماتی شروع سال تحصیلی

خدای متعال را شاکریم که فرصت دیگری در اختیار ما نهاد تا در راه تحصیل علم و خدمت به اسلام عزیز و اهل بیت محمد و آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین خدمت داشته باشیم.

قبل از شروع در بحث این نکته شایسته است که مورد توجه همه ما قرار بگیرد که به نتیجه رسیدن تلاش های درسی مرهون شرایطی است و این شرایط همان اموری است که بزرگان ما از دیرزمان به آن مقید بودند و به آن توصیه می کردند.

چند امر حتما باید در منهج دراسی مورد توجه قرار گیرد:

۱-نباید ارتجالا وارد بحث شد بلکه حتما باید حضور در درس مسبوق به آمادگی باشد و این آمادگی به این است که طلبه هم مطالعه و هم فکر کند و اگر بتواند مباحثه نیز نماید. کسی که در درس خارج شرکت می کند در مرحله ای است که اختیار رأی می کند به خلاف سطح که هدف از آن تبحر پیدا کردن در فهم متون است چون در مرحله سطح باید یاد بگیرد که چگونه از کلمات اصحاب مطالب آنها را استخراج نماید، بعد از اینکه از این مرحله گذر کرد نوبت به این میرسد که

بتوانـد در موضوعـات مختلف نظر بدهـد اگر چه نظر دادن نیز مراتب مختلف دارد یـک وقت نظر قطعی می دهـد و یک وقت نظر احتمالی به ذهنش می رسـد، کسـی که به مرحله درس خارج می رسـد بایـد حـداقل به نحو احتمال انتخاب داشـته باشد و یک «لا» و «نعم» در آن موضوع داشته باشد تا اینکه به تدریج به نظر قطعی برسد مثل اینکه بتواند یک طرف احتمال را ترجیح دهد و دلیل بر صـحت و عدم صـحت یک طرف پیدا کند. اگر مدتی اینگونه درس بخواند به مرور زمان قوه اجتهاد و استنباط برای او پیدا می شود.

ص: ۱

۲-یکی دیگر از مواردی که علما بر آن تاکید داشـته اند مساله تقریر نویسـی است به این صورت که وقتی طلبه مطالب را تلقی کرد مجـددا آنهـا را در ذهن خود بازنگری می کنـد و به قلم می آورد چون وقتی انسان می خواهـد مطلبی را بنویسـد به عمق مطلب بیشتر توجه می کنـد که آیا این مقدمات کافی است یا حلقه مفقوده ای دارد؟ و یا اینکه آیا ذکر همه این مقدمات لازم است یا اینکه برخی از این مقدمات مسـتدرک است یعنی بدون آنها نیز می توان به نتیجه رسید؟ و آیا همه این مقدمات هم از نظر ماده و هم از نظر هیأت صحیح هستند تا نتیجه نیز صحیح بشود یا اینکه برخی از آنها صحیح نیستند؟ سپس این موارد را به قلم می آورد در اینصورت خوب واقف به خصوصـیات دلیـل می شود به همین دلیل می توانـد مطالب را خوب دریافت و پس از آن خوب قضاوت نماید.

اینگـونه اسـت کـه تقریرات مفیــد می شـود و بزرگـان نیز اینگـونه تقریراتی را مـورد تاکیـد قرار داده انـد و برخی مثـل محقق نائینی«ره» آن را شرط اجتهاد دانسته اند.

البته لازم نیست تقریر هر روز نوشـته شود بلکه یک مبحث وقتی تمام شد تقریر آن نوشته می شود این شیوه ای که امروز رسم شده که مطالب استاد را سر جلسه درس می نویسند امالی است نه تقریر.

۳-سومین امری که لازم است در کلاس هـای درس خـارج رعـایت شود مباحثه بعـد از کلاس است که اهمیت بسـیار زیادی دارد. روش مباحثه نیز این است که ابتدا مدعا را مشـخص می کنند و سپس اقوال مهم در مساله را بررسی می کنند و ادله آنها را ذکر کرده و مورد بررسـی قرار می دهنـد و اگر مختـاری نیز در مسـاله وجود دارد به نحو قطع یا احتمال رد یا قبول می شود در مقابل نیز طرف دیگر مباحثه می تواند این مطالب را قبول و یا رد کند و مورد مباحثه قرار بدهد.

ص: ۲

در مباحثه ها نیز اولا بیان مطلب به قید قرعه باشد تا همیشه همه افراد آمادگی ارائه بحث را داشته باشند و ثانیا گروه مباحثه سه نفر باشد چون بیشتر از سه نفر ممکن است بحث طول بکشد و کمتر از آن نیز در معرض تعطیلی است.

فائده ای که ما از مباحثه دیدیم گاهی حتی از درس هم بیشتر بود.

اگر این مجموعه مورد مداومت باشد و به آن اهتمام شود حدس قوی همانگونه که مرحوم امام فرموده این است که بعد از هفت یا هشت سال قوه اجتهاد در او شکوفا می شود.

۴-مطلب دیگری که باید به آن توجه شود این است که بحث ها معمولا چون می خواهد جامع الاطراف باشد بطیئ و کند جلو می رود و قهرا ممکن است انسان ۱۰ یا ۱۵ سال در یک کتاب باقی بماند و بحث چندان پیش نرود به همین دلیل باید راهی را انتخاب کند که به ماسبق مراجعه داشته باشد و آن راه یا به مباحثه و یا به مطالعه و یا به تدریس است، بنابراین باید مباحث گذشته را نیز نگاه کند اما لازم نیست چند کتاب را با هم ببیند، بله یک کتاب مهم را که ببیند کافی است و چون علوم معمولا هم پوشانی دارند وقتی انسان از یک بخش اطلاع داشته باشد کمک می کند که در مباحث دیگر نیز که اشباه و انظار برای آن وجود دارد تسلط پیدا کند. مرحوم شیخ استاد(۱) از درس مرحوم آیت الله سید محمود شاهرودی تعریف می کرد که اگر ایشان مساله ای از طهارت می گفت تا دیات به مسائل مربوط به آن اشراف داشت و اشباه و انظار مساله را مورد توجه قرار می داد مثلا ایشان در کتاب الطهاره می گفت اگر در اینجا اینگونه بگوییم در کتاب الدیات نیز باید آنگونه بگوییم.

۱- (۱) -آیت الله شیخ کاظم تبریزی«ره».

فقه دریـایی است بلکه اقیانوسـی است که در کنـار آن رجـال، قواعـد فقهی و اصول نیز وجود دارد که بایـد به گونه ای برنامه ریزی نمود که به آن موضوعات دیگر نیز بتوان پرداخت.

سال ۳۶۵ روز است اگر فرض شود که یک سوم این مدت درس است - که نیست - یک سوم آن نیز اگر تعطیلی مطلق باشـد امـا یـک سـوم دیگر نیز بـاقی می مانـد که به انـدازه سـال تحصـیلی است و می توان از آن فرصت اسـتفاده نمود و بسـیاری از مبـاحث علمی را پیگیری نمود بله به دلیـل مصالـح مـذهب و امور دیگری بسـیاری از مناسـبت ها در حوزه تعطیل است اما این دلیل نمی شود که مباحثه و تقریر نویسی و مانند آن نیز تعطیل باشد بلکه باید برای آن امور برنامه ریزی نمود.

مرحوم والد قدس سـره می فرمود آیت الله العظمی سید احمد خوانساری«ره» روزهای پنجشنبه و جمعه شوارق(۱) می گفتند و در همان زمان مشـغول نوشـتن جامع المدارک نیز بودند. به درسهایی که در روزهای تعطیل گفته می شد «درس های تعطیلی» می گفتند.

بنـابراین پیگیری دروس در روزهـای تعطیـل هم در ادبیات و هم در علوم دیگر کار لازمی است که بایـد برنامه ریزی بشود. از مرحوم آیت الله حجت نقل شده که ایشان هر سه سال یک بار از از مقدمات تا آخر کفایه را تکرار می کردند و این باعث می شد که مطالب علمی پیوسته نزد ایشان حاضر باشد.

۱- (۲) -شَوارقُ الالهام فی شَـرح تَجریدِ الاعتقاد تألیف عبد الرزاق فیاض لاهیجی، شرحی است مزجی به زبان عربی بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیر الدین طوسی«ره».

امیدواریم که با اتخاذ این روش ها حوزه علمیه در کنار تقوا و خدا ترسی و معنویت، مشحون از محققین و کسانی که به مراتب عالیه از علم می رسند بشود.

ادامه مباحث دلیل عقلی بر برائت

بحث در این بود که در شبهات حکمیه و موضوعیه به هنگام اجمال نص یا فقدان نص و یا تعارض نصین وظیفه عقلی و شرعی چیست؟

در ابتدا آیات مبارکات بحث شد و نتیجه این شد که از کتاب شریف نمی توان برائت را ثابت نمود.

روایات نیز مورد بررسی قرار گرفت و نتیجه این شد که برخی از روایات مثل حدیث رفع دلالت بر برائت شرعیه می کنند.

استصحاب و سیره هم بحث و بررسی شد تا اینکه نوبت به بررسی دلیل عقل رسید، سال گذشته برخی مباحث را در رابطه با دلیل عقل بیان کردیم اما لازم است آن مطالب را مرور ثانوی کنیم تا راه روشن تر بشود به همین دلیل به صورت اختصار مطالب گذشته را اعاده می کنیم.

کلام شیخ اعظم«ره»

مساله مهمی که در اینجا باید به آن توجه شود این است که شیخ اعظم«ره» در رسائل مدعا را این قرار داده که در شبهات حکمیه تحریمیه که فقدان نص باشد یعنی مقام اول - اگر چه مرحوم آخوند در کفایه وجهی برای تفکیک مقام هایی که مرحوم شیخ در رسائل فرض کرده ندیده است و همه این مقام ها را یک جا مورد بحث قرار داده است - دو قول در مساله وجود دارد؛ قول اول اینکه شرعا مباح است و قول دیگر اینکه خیر اباحه ثابت نمی شود، سپس ایشان برای اباحه شرعی فرموده ادله اربعه دلالت بر برائت می کند تا اینکه به دلیل عقل می رسد و می گوید عقل مُدرِک و یا حاکم قبح عقاب بلابیان است به همین دلیل ایشان حکم به برائت می کند؛

«المسأله الاولی ما لا نصّ فیه و قد اختلف فیه علی ما یرجع إلی قولین:

أحدهما: إباحه الفعل شرعا و عدم وجوب الاحتیاط بالترک و الثانی: وجوب الترک ، و یعبّر عنه بالاحتیاط. و الأوّل منسوب إلی المجتهدین، و الثانی إلی معظم الأخباریّین »(۱) .

سپس ایشان برای قول اول یعنی اباحه شرعیه تمسک به ادله اربعه می کند و چهارمین دلیل را دلیل عقل ذکر می کند و می گوید:

«الرابع من الأدلّه: حکم العقل بقبح العقاب علی شی ء من دون بیان التکلیف»(۲) .

ایشان برای این حکم یا درک عقل یک شاهد عقلایی نیز بیان می کند و آن اینکه کافه عقلای عالم می گویند اگر مولایی بخواهد عبد خود را که امر یا نهی او را اطاعت نکرده عقاب کند در حالیکه این امر و قانون مولا به دست عبد نرسیده است و آن عبد نیز فحص از امر آن مولاـ نموده است و آن را پیدا نکرده است در اینصورت همه عقلاءـ این عقاب مولا را قبیح می دانند و می گویند این کار مولا قبیح است. این تقبیح عقلاء کاشف است از اینکه این بناء عقلایی یک پشتوانه عقلی دارد و الا اگر به سلیقه بود امکان نداشت که سلیقه همه عالمیان یکی باشد، به خلاف جایی که پشتوانه یک نظر عقل باشد که در اینصورت عقل همه عقلاء می تواند حکم به مطلب واحدی نماید.

اشکال به عبارت مرحوم شیخ

ظاهر این بیان که مرحوم شیخ مدعا را اباحه شرعی قرار داد این است که باید این دلیل عقلی نیز که بر مدعا اقامه شده است اباحه شرعی را ثابت کند در حالیکه می توان مناقشه کرد که چگونه عقل، می تواند اباحه شرعی را ثابت نماید.

۱- (۳) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۲۰.

۲- (۴) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۵۶.

کلام محقق خراسانی«ره»

محقق خراسانی«ره» در کفایه مدعا را اعم دانسته است و می گوید وقتی عبد بعد از فحص و یأس به حکمی نرسید بعد از بحث و فحص این شخص شرعا و عقلا مأمون از عقاب است و دلیل آن را ادله اربعه دانسته است؛

«لو شک فی وجوب شیء أو حرمته و لم تنهض علیه حجه جاز شرعا و عقلا ترک الأول و فعل الثانی و کان مأمونا من عقوبه مخالفته کان عدم نهوض الحجه لأجل فقدان النص أو إجماله و احتماله الکراهه أو الاستحباب أو تعارضه فیما لم یثبت بینهما ترجیح بناء علی التوقف فی مسأله تعارض النصین فیما لم یکن ترجیح فی البین.

و أما بناء علی التخییر کما هو المشهور فلا مجال لأصاله البراءه و غیرها لمکان وجود الحجه المعتبره و هو أحد النصین فیها کما لا یخفی و قد استدل علی ذلک بالأدله الأربعه»(۱) .

سپس ایشان می گوید:

«و أما العقل فإنه قد استقل بقبح العقوبه و المؤاخذه علی مخالفه التکلیف المجهول بعد الفحص و الیأس عن الظفر بما کان حجه علیه فإنهما بدونها عقاب بلا بیان و مؤاخذه بلا برهان و هما قبیحان بشهاده الوجدان»(۲) .

البته در عبارت ایشان برای «ذلک» به ادله اربعه تمسک شده است، حال سوال این است که مشار الیه «ذلک» چیست؟

اشکال کلام محقق خراسانی«ره»

اگر «ذلک» به مجموع مدعا یعنی مأمون بودن شرعی و عقلی برگردد در اینصورت کلام ایشان اشکل از فرمایش شیخ اعظم«ره» می شود چون معنایش این است که بر اباحه عقلی، هم آیه و هم روایت و هم عقل دلالت می کند در حالیکه آیات و روایات فقط حکم شرع را بیان می کنند نه اینکه حکم عقل را ثابت نمایند و اگر «ذلک» به امر آخر یعنی «مأمونا من العقاب» برگردد در اینصورت می توان ادله اربعه را بر آن اقامه نمود.

۱- (۵) - کفایه الأصول، ص: ۳۳۸.

۲- (۶) - کفایه الأصول، ص: ۳۴۳.

پاسخ به اشکال کلام محقق خراسانی«ره»

البته همانطور که قبلا بیان شد احتمال دارد «ذلک» انحلالی باشد به این معنا که مدعای اباحه و برائت در هر جایی به حسب خودش ادله اربعه بر آن دلالت می کند اگر اباحه شرعیه بود کتاب و سنت و اجماع بر آن دلالت دارد و اگر اباحه عقلیه بود دلیل عقلی

آن را ثابت می کند.

منهج صحیح در مقام

بنابراین می بینیم عبارت هر دوی این بزرگواران علی ماینبغی نیست چون تشویش و دغدغه ای در آن وجود دارد، پس بهتر است اگر می خواهیم این مساله را مطرح کنیم چند مدعا را جدا جدا مطرح کنیم و برای هر کدام از آنها دلیل جداگانه ارائه نماییم؛

یکی اینکه آیا در این مسائل برائت شرعیه وجود دارد؟ آیا در این شبهات برائت عقلیه وجود دارد؟ آیا در مقام، برائت عقلائیه وجود دارد؟ و یا اگر می خواهیم یک مساله را مطرح کنیم جامع بین همه اینها یعنی مطلق برائت را مدعا قرار دهیم به اینکه آیا امنیت از عقاب یا عدم استحقاق از عقاب وجود دارد یا خیر؟

پس منهج صحیح در عنوان مساله این است که یا جدا گانه هر کدام از مدعاهای فوق مطرح شود و مورد بررسی قرار گیرد و یا اینکه عنوان جامع را مورد بحث قرار بدهیم و دنبال دلیل بگردیم.

حال آیا دلیل عقل این جامع را اثبات می کند یا خیر و یا برائت عقلی را اثبات می کند یا خیر؟

مشهور بودن نظریه برائت عقلیه

مشهور بین اصولیون - بل کاد ان یکون اجماعا - این است که مُدرَک یا حکم عقل عملی این است که برائت عقلی بعد از فحص و یأس از دلیل وجود دارد یعنی در جایی که عبد به وظیفه خود که فحص حتی الیاس است عمل کرده است در اینصورت عقل می گوید عقاب این شخص توسط مولا قبیح است و استحقاق عقاب ندارد، چون مخالفتی با زیّ عبودیت از او سر نزده است و تایید آن نیز به همان مطلبی است که شیخ اعظم«ره» آن را ذکر نموده است به اینکه همه عقلای عالم نیز اینگونه می گویند و عقلای عالم نمی شود که همگی مطلبی را بگویند الا اینکه مستند آنها عقل یا فطرت آنها باشد اگر چه محقق خراسانی«ره» این شاهد را بیان نمی کند ولی می گوید هر کس به وجدان خود مراجعه کند این حکم عقل را تصدیق می کند بنابراین این مساله ای بدیهی است که نمی توان بر آن برهان اقامه نمود.

در مقابل این نظریه ۶ یا ۷ اشکال مهم وجود دارد که کسانی که مخالف این نظریه هستند - اگر چه تعداد آنها کم است - طرح نموده اند.

اشکال اول از محقق ایروانی«ره» است که در جلسه آینده آن را توضیح خواهیم داد.

دلیل عقل /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۶/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل /برائت /اصول عملیه

بحثی که امروز ترجیح دارد عنوان کنیم این است که موقف عقل در شبهات تحریمیه یا وجوبیه بعد از فحص و یأس از دلیل چیست؟

در پاسخ به این سوال سه نظریه وجود دارد؛

اقوال اصولیون در شبهات حکمیه

نظریه اول که نظریه مشهور بین اصولیین مثل شیخ اعظم«ره» و محقق خراسانی«ره» است این است که موقف عقل در این موارد برائت است به دلیل قاعده قبح عقاب بلابیان یا امور دیگری که بعدا بیان خواهد شد.

نظریه دوم نظریه ادانه و مسئولیت است به این بیان که در ظرف به شک نسبت به تکلیف باز هم مسئولیت وجود دارد مگر اینکه مولا خودش ترخیص کند و برائت شرعیه جعل نماید، در غیر اینصورت در قبال آن تکلیف مجهول مسئولیت وجود دارد بنابراین احتمال عقاب منتفی نیست، در نتیجه اگر در واقع حکمی باشد و ترک شود استحقاق عقاب وجود دارد و اگر در واقع نیز حکمی نباشد چه بسا به دلیل تجری استحقاق عقاب ثابت شود، از این مسلک تعبیر به مسلک حق الطاعه می شود که این اواخر به نام شهید صدر«ره» مشهور شده است ولکن از محاضرات محقق داماد«ره» هم بر می آید که همین نظریه را قائل می باشد.

ص: ۹

نظریه سوم تفصیل است به اینکه اگر این عدم الوصول به خاطر مانعی باشد که دیگران بر سر راه وصول قرار داده اند و یا پدیده های طبیعی باعث شده که این حکم به ما نرسد ولی مولا حکم را بیان نموده است و یا مانعی برای بیان حکم بر سر راه خود مولا- بوده است مثل اینکه مولا- در مقام تقیه بوده و نتوانسته حکم را بیان نماید در اینصورت حق الطاعه وجود دارد و برائت ثابت نیست و یا لااقل عقل قبح عقاب در این موارد را درک نمی کند اما اگر خود مولا حکم را بیان نکرده و هیچ مانعی بر سر راه حکم وجود نداشته است در اینصورت عقل حکم به عقاب بلابیان می کند و برائت ثابت است، این نظریه نیز از مرحوم سید در حاشیه رسائل است.

اکنون باید این سه نظریه را مورد بررسی قرار دهیم تا ببینیم حق کدام است و به کدام نظریه باید قائل شویم؟

ادله نظریه اول

اما قـائلین نظریه اول که قائل به برائت عقلیه در شـبهات حکمیه تحریمیه یا وجوبیه هسـتند به حسب اسـتقراء ۵ یا ۶ دلیل اقامه کرده اند که ابتدا فهرست آنها را بیان می کنیم و سپس هر کدام را به صورت جداگانه مورد بررسی قرار می دهیم؛

دلیل اول: قاعده قبح عقاب بلابیان

اولین دلیل قاعـده قبـح عقاب بلابیان است به این بیان که وجـدان انسان و قوه عاقله انسان حاکم یا مُدرِک است که در فرضـی که بیانی از طرف مولا واصل نباشـد - به هر دلیلی که واصل نشـده باشد یا به خاطر خوف و تقیه نگفته و یا دیگران جلوی آن را گرفته انـد و یا امور طبیعی مانع شـده است - اگر مولا بخواهـد بر ترک یا فعل عقاب را مترتب کنـد آن عقاب قبیح است به همین دلیل استحقاق عقاب وجود ندارد.

همـانگونه که محقق خراسـانی«ره» تصـریح کرده است این دلیـل یک امر وجـدانی است که مثل سایر بـدیهیات است به همین دلیل نیاز به برهان ندارد لکن مرحوم شیخ یک شاهد و منبّه نیز برای این دلیل آورده است که در جلسه قبل بیان شد.

دلیل دوم: انتفاء موضوع اطاعت در موارد عدم علم به حکم

دلیـل دوم بر اثبـات برائت عقلیه از طریق موضوع اطـاعت بیـان می شود با این توضـیح که قبل از بررسـی اسـتحقاق عقاب باید ببینیم آیـا در موارد شـبهات حکمیه حق طـاعتی برای پروردگـار وجود دارد یا خیر؟ به همین دلیل بایـد ببینیم عقل در کجا می گوید باید از مولا اطاعت کنی؟ پس ابتدا باید رتبه متقدم مورد بررسـی قرار گیرد، اگر عقل بگوید مطلقا باید اطاعت کنی در اینصورت اگر آن کار ترک شود اسـتحقاق عقاب وجود دارد و عقاب قبیـح نیست اما اگر عقل حکم به اطاعت مطلق نکند در اینصورت در مواردی که عقـل حکم به اطـاعت نکرده است عقاب قبیـح است، پس بایـد دیـد موضوع اطاعت کجاست؟ حال وقتی بررسـی می کنیم می بینیم موضوع اطاعت موردی است که علم به تکلیف وجود داشـته باشد، یعنی به بداهت عقلیه عقل در صورتی اطاعت را لازم می دانـد که علم به تکلیف مولا وجود داشـته باشد اما جایی که علم به تکلیف وجود ندارد اطاعت نیز لازم نیست.

این راه را محقق ایروانی«ره» بر طبق مسلک قوم بیان فرموده که زیر بنای مسلک حق الطاعه ای است که شهید صدر«ره» آن را ادعا می کند؛

«و ذلـک أنّ حسن العقـاب منـوط بقیـام الحجّه علی التکلیـف، و معنی قیـام الحجّه علی التکلیف انتهـاء طلب المولی إلی حکم العقـل بالإطاعه، فإن کان صـحّ العقاب و إلّا فلا، فصـحّه العقاب منوط دائما بإلزام من العقل بالفعل فی مرتبه سابقه مع قطع النظر عن ثبوت العقاب.

فاللازم على المستدلّ قصر حكم العقل ذلك، فيحصل القصر فى استحقاق العقاب قهرا.

و لا ـ يبعـد أن يقال بالقصـر المـذكور، و أنّ حكم العقل بالإطاعه مقصور بصوره العلم بالتكليف، فالعلم موضوع فى حكم العقل بالإطاعه، لا أنّه طريقى و يكون موضوعه التكليف الواقعى، ليجب الاحتياط فى مفروض الشكّ. هذا على مذاق القوم »(۱) .

البته درست است که ایشان علم به تکلیف را شرط دانسته ولی در واقع حجت بر تکلیف شرط است بنابراین موضوع اطاعت جایی است که بر خواسته مولا حجت اقامه شده باشد.

بنابراین طبق این دلیل تمام الموضوع، علم به تکلیف است نه اینکه تکلیف واقعی باید اطاعت شود به شرطی که علم به آن داشته باشید البته ممکن است کسی بگوید تکلیف واقعی، موضوع اطاعت است به شرط علم و یا اینکه بگوید مجموع علم و تکلیف واقعی شرط وجوب اطاعت است ولی قائل گفته است که علم به تکلیف موضوع اطاعت است.

دلیل سوم: عدم وجود تکلیف در موارد عدم علم به تکلیف(متقوّم بودن تکلیف به علم)

دلیل سوم از راه تقوّم تکلیف به علم است. این نظریه می گوید تا علم به امر و نهیی حاصل نشود آن تکلیف، تکلیف نیست. پس جایی که علم به تکلیف و حجت بر تکلیف نداریم اصلا حکمی وجود ندارد تا در قبال آن مسئولیت داشته باشیم پس در موارد شبهه حکمیه عقل مستقل به عدم مسئولیت و عدم عقاب است، چون اصلا تکلیفی وجود ندارد، مثل جایی که مولا اصلا تکلیفی ندارد و یا اینکه عملی را مباح کرده است. این نظریه نظریه مختار محقق ایروانی«ره» است؛

۱- (۱) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۰۲.

«و أمّا على مشربنا فالتكليف بحقيقته متقوّم بالعلم، و لا تكليف جزما حيث لا علم، فموضوع الشكّ فى التكليف لا يكون ليتكلّم فى حكمه »(۱) .

نظریه قبل را محقق ایروانی«ره» بنابر نظر مشـهور بیان نمود چون مشهور تقوّم حکم را ناشی از علم به حکم نمی دانند در نتیجه نمی توانند ملتزم به این دلیل شوند.

البته لازمه این نظریه نفی قاعده اشتراک احکام بین عالم و جاهل است که محقق ایروانی«ره» به آن ملتزم است و می گوید دلیلی بر قاعده اشتراک در مقام بعد از فحص وجود ندارد بله در مقام قبل از فحص احکام بین عالم و جاهل مشترک است.

فرمایش محقق اصفهانی«ره»

یکی دیگر از کسانی که شبیه این مسلک را دارد و قبلا نیز چند بار مسلک او را ذکر کردیم محقق اصفهانی«ره» است که می گوید حکم متقوّم به عقاب است، چون در تعریف حکم «جعل ما یمکن ان یکون داعیا» اخذ شده است یعنی حکم باید برانگیزانندگی داشته باشد و این برانگیزانندگی به عقاب محقق می شود چون معمول مردم تا نگویند اگر انجام ندهید عقابتان می کنیم برایشان برانگیزانندگی ایجاد نمی شود پس تا در کنار «افعل» و «لاتفعل» وعید به عقاب قرار نگیرد تعریف حکم بر آن صدق نمی کند چون برانگیزانندگی ندارد. بنابراین نتیجه این می شود که در موارد شبهات حکمیه که عقل می گوید عقاب قبیح است مقوّم حکم وجود ندارد در نتیجه حکمی نیز وجود ندارد تا استحقاق عقابی وجود داشته باشد؛

«و حیث إن البعث و الزجر ما لم یکن علی مخالفتهما عقوبه لا۔ یکون باعثا فعلیا، و لا زاجرا کذلک فی نفوس العامه، فقاعده اللطف تقتضی جعل العقاب علی مخالفتهما. و حیث ان جعل العقاب واقعا ما لم یصل إلی العبد لا یکون بوجوده الواقعی محقّقا للباعثیه الفعلیه و الزاجریّه الفعلیه، فقاعده اللطف تقتضی إیصاله تتمیما لمرحله البعث و الزجر. فلا تکون فعلیه استحقاق العقاب المجعول شرعا الا بوصوله إلی العبد»(۲) .

ص: ۱۳

۱- (۲) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۰۳.

۲- (۳) - نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۸۵ و ۸۶.

فرق بین کلام محقق ایروانی«ره» و محقق اصفهانی«ره»

فرق محقق ایروانی«ره» و محقق اصفهانی«ره» این است که نتیجه فرمایش محقق اصفهانی«ره» این است که بعد از برائت می فهمیم حکم نیست اما نتیجه فرمایش محقق ایروانی«ره» این است که قبل از برائت حکم منتفی است که لازمه آن اثبات برائت است چون سخن از استحقاق از عقاب در جایی که اصلا حکمی وجود ندارد سالبه به انتفاء موضوع است، بنابراین فرمایش محقق ایروانی«ره» دلیل البرائه است و فرمایش محقق اصفهانی«ره» نتیجه البرائه می باشد.

دلیل چهارم: لزوم تکلیف به مالایطاق در موارد تکلیف به حکم مجهول

دلیل چهارم این است که از طریق قبح تکلیف به مالایطاق برائت را ثابت کنیم. این راه را شیخ«ره» در رسائل از ابوالمکارم سید بن زهره«ره» نقل می کند و بزرگان دیگری مثل علامه«ره» در قواعد و محقق«ره» در معارج از او تبعیت کرده اند، با این بیان که در این موارد عقل حاکم به برائت است به دلیل قبح تکیف به مالایطاق چون در ظرفی که علم به تکلیف وجود ندارد مولا باز هم تکلیف را از شما بخواهد چنین چیزی تکلیف به مالایطاق است و تکلیف به مالایطاق نیز قبیح است. پس مولا نمی تواند عقاب کند و استحقاق عقاب وجود ندارد؛

«ثمّ إنّه ذکر السیّد أبو المکارم قدّس سرّه فی الغنیه: أنّ التکلیف بما لا طریق إلی العلم به تکلیف بما لا یطاق . و تبعه بعض من تأخّر عنه ، فاستدلّ به فی مسأله البراءه»(۱) .

در اینجا باید گفت احتیاط نیز نمی توان کرد چون احتیاط نیز مالایطاق است در حالیکه عقل، به حسن احتیاط در این موارد حکم می کند؟ شیخ فرموده شاید مراد از تکلیف به ما لایطاق در این موارد این است که انجام آن امور به عنوان اطاعت و امتثال، تکلیف به مالایطاق است چون اگر قصد امر کند ممکن است تشریع لازم بیاید و تشریع حرام است و اگر قصد امر نشود در اینصورت امتثال ممکن نیست چون در باب اطاعت قصد امر نیاز است.

۱- (۴) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۵۸.

دلیل پنجم: لزوم نقض غرض شارع در صورت عدم حکم به برائت

پنجمین دلیل بر برائت عقلیه از راه قبح نقض نظر می باشد با این بیان که خدای متعال فرموده: «یرید بکم الیسر و لایرید بکم العسر» یعنی غرض شارع مقدس از تشریع حکم، یسر است نه عسر، در حالیکه در موارد فقدان و اجمال نص و نیز تعارض نصین که موارد زیادی وجود دارد و محتملات نیز فراوان است اگر شارع در همه این موارد بگوید من سر تکلیف واقعی ایستاده ام و برائت را ثابت نمی دانم عسر و حرج پیش می آید در نتیجه غرض او نقض می شود و نقض غرض قبیح است، به همین دلیل می فهمیم شارع در موارد شبهات حکمیه اهتمام به حکم واقعی ندارد و برائت ثابت می شود.

حال اگر از این استدلال کشف کردیم شارع برائت را جعل کرده پس برائت شرعی ثابت می شود و اگر چنین مطلبی کشف نشد لااقل این است که می فهمیم مسئولیتی در این موارد نداریم و عقاب منتفی است؛

«و منها: أنّ الاحتیاط عسر منفيّ وجوبه »(1) .

فرق این دلیل با چهار مورد قبل در این است که ادله قبل دلیل عقلی مستقل بود چون همه مقدمات در آنها عقلی بود اما در دلیل اخیر یک مقدمه را از شارع می گیریم و سپس از مقدمات عقلی دیگر نتیجه نهایی را می گیریم که به آن عقل غیر مستقل می گویند.

این پنج دلیل عقلی برای اثبات نظریه اول یعنی برائت به حسب استقراء می باشد و واقف بر مازاد بر این طرق نشدیم البته دلیل اخیر را نیز صریحا از کسی ندیدیم اما ملامح آن از برخی عبارات شیخ انصاری«ره» در رسائل به دست می آید(2) .

۱- (۵) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۶۱.

۲- (۶) -اقول: ظاهرا مرحوم سید محمد مجاهد در مفاتیح الاصول این دلیل را بر برائت ذکر کرده است؛ «منها أنه لو وجب العمل بالاحتیاط فی الوقائع الکثیره الّتی انسد طریق العلم بأحکامها للزم الحرج العظیم و التالی باطل فالمقدّم مثله». مفاتیح الأصول، ص: ۵۰۶.

در جلسه بعد ادله مذکور مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

دلیل عقل /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۶/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

همانطور که بیان شد سه نظریه در رابطه با موقف عقل در شبهات حکمیه وجود دارد؛ در نظریه اول برائت مطلقا ثابت است، طبق نظریه دوم احتیاط مطلقا لازم است و نظریه سوم تفصیل بین موارد است.

برای اثبات نظریه اول یعنی برائت، به پنج برهان عقلی استناد شد.

برهان اول، قاعده قبح عقاب بلابیان بود که مشهور اصولیون فرموده اند عقل حاکم است که عقاب بلابیان قبیح است و چون در موارد شبهات حکمیه فرض این است که بیانی از جانب مولا به ما نرسیده است پس عقاب قبیح است و نه تنها عقاب قبیح است بلکه اصلا استحقاق عقابی وجود ندارد و بر اساس اینکه استحقاق عقاب نیست پس عقابی نیز وجود ندارد.

همانطور که ذکر شد گفته شده که این دلیل امری بدیهی است و نمی توان برای آن استدلال آورد بلکه فقط می توان یک متبّه برای آن ذکر نمود.

به این استدلال وجوهی از مناقشات وارد شده است؛

اشکالات دلیل اول(دلیل قبح عقاب بلابیان)

اشکال اول: عدم ملازمه بین قاعده قبح عقاب بلابیان و برائت از تکلیف

اشکال اول فرمایش محقق ایروانی«ره» است که فرموده است بر فرض که قاعده قبح عقاب بلابیان را قبول کنیم اما اتکاء به این قاعده به تنهایی نمی تواند برائت را ثابت نماید چون اصولی می خواهد بگوید عقل در شبهات حکمیه تکلیف الزامی را نفی می کند پس تکلیف الزامی متوجه مکلف نیست و حال اینکه قاعده قبح عقاب بلابیان می گوید عقاب یا استحقاق عقاب وجود ندارد، اما آیا الزام بر انجام این کار از ناحیه دیگری نیز وجود ندارد؟ چون شاید از باب دیگری این الزام وجود داشته باشد و آن ناحیه حکم عقل است به اینکه لازمه شکر منعم این است که خواسته های او را به جا بیاورید ولو این خواسته ها احتمالی باشد. بنابراین اگر بگوییم عقل در کنار قاعده قبح عقاب بلابیان چنین قاعده ای نیز دارد در اینصورت با نفی استحقاق عقاب خیال عبد راحت نمی شود چون با قاعده لزوم شکر منعم باید محتمل الحرمه را ترک کند و محتمل الوجوب را انجام دهد.

به عبارت دیگر ایشان می خواهـد بگوید زیربنای الزام عقل به اطاعت دو چیز است؛ اولین مورد دفع عقاب محتمل است، چون اگر احتمـال وجوب یـا حرمت داده شـد احتمـال عقاب وجود دارد و فطرت و جبلّت انسان می گویـد از عقاب و ضـرر محتمل مخصوصا وقتی آن ضرر بزرگ است باید اجتناب نمود.

دومین چیزی که عقـل به دلیـل آن ما را وادار به اطاعت می کنـد لزوم شـکر منعم است به اینکه همه نعمت ها و وجود عبـد از خدای متعال است پس باید از او اطاعت کنید و به همین دو دلیل است که در علم کلام گفته می شود عباد ملزم هسـتند که به سراغ عقائد بروند و دین صحیح را انتخاب نمایند.

پس برای نفی الزام باید هر دو زیر بنا منتفی شود در حالیکه قاعده قبح عقاب بلابیان فقط زیر بنای اول را منتفی می کند.

بنابراین مرحوم ایروانی می گویـد شـما می گوییـد عقاب بلابیان قبیـح است ما نیز این قاعـده را قبول می کنیم اما این مقدار از بیـان، برائت را ثـابت نمی کنـد چون وجوه دیگری مثـل لزوم شـکر منعم در مقابل آن وجود دارد که عبـد را ملزم و مکلف به چیزی می کند چون شـکور بودن عبد ربطی به این ندارد که اسـتحقاق عقاب نداشـته باشد چون چه بسا استحقاق عقاب نباشد ولی شـکور بودن نیز محقق نباشد در حالیکه عقل مسـتقلا حکم به شکور بودن می کند، پس نفی العقاب به تنهایی بلکه حتی نفی اسـتحقاق عقاب به تنهایی نمی تواند الزام و تکلیف را نفی کند بلکه برای اثبات برائت باید ثابت شود که ملزم دیگری در مقام وجود ندارد(۱) ؛

۱- (۱) - اقول: از آنجـا که موضوع قاعـده قبـح عقـاب بلابیـان «عـدم البیـان» است به همین دلیل برای بررسـی فرمایش محقق ایروانی«ره» بایـد دیـد مراد از «بیـان» در این قاعـده آیـا بیان حکم واقعی است یا مراد، مطلق البیان است؟ اگر بیان حکم واقعی مراد باشـد فرمایش ایشان مبنی بر پـذیرش قاعده قبح عقاب بلابیان در حالیکه برائت ثابت نمی شود، صـحیح است چون حکم عقـل به لزوم شـکر منعم به منزله بیـان نیست به همین دلیل اگر چه برائت ثابت نمی شود اما قاعـده قبـح عقاب بلابیان در مقام جـاری می شود، امـا اگر مراد از بیـان، مطلق البیـان باشـد اعم از بیـان حکم واقعی و حکم غیر واقعی در اینصورت قاعـده لزوم شکر منعم وارد بر قاعـده قبـح عقاب بلابیان است و موضوع آن را منتفی می کند در نتیجه در صورت وجود قاعده شـکر منعم قاعده قبح عقاب بلابیان اصلا جاری نمی شود.

«و یردّه: أنّ مجرّد الأمن من العقاب و عدم استحقاقه لا یوجب الإذن فی الفعل؛ فإنّ سبب إلزام العقل بالفعل أمران: أحدهما دفع العقـاب عن النفس و هو أخسّ السببین، و الآـخر کون الإطـاعه شـکرا لنعمه اللّه و جزاء لأیـادیه، و إن فرض أنّه لاـ یعـاقب علی مخالفته بل لم نقل باستحقاق العقاب علی المخالفه عقلا.

و لاـ بـدّ فی الحکم بـالرخصه من سـدّ کلاـ الأمرین، الأمر الأوّل بقبـح العقاب الـذی قالوه، و الأمر الثانی باختصاص حکم العقل بالإطاعه- شکرا للنعمه- بالتکالیف المعلومه و عدم عموم حکمه للتکالیف المحتمله»(۱) .

اگر اشـکال بشود که مآل و مرجع قاعده لزوم شـکر منعم نیز قاعده دفع ضرر محتمل است پس اینها دو قاعده مستقل نیستند در اینصورت پاسـخ داده می شود که خیر این دو منشأ با یکـدیگر فرق دارند، دفع ضـرر محتمل اخس المنشأین است و مخصوص کسانی است که فقط به فکر منافع و مضارّ دنیوی و مادی هسـتند اما لزوم شکر منعم مربوط به انسان های راغی و شریف است که احترام به مولا و عدم هتک او برایشان مهم است حتی اگر ضرری متوجه آنها نباشد، همانگونه که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود که اطاعت من از خوف جهنم و به طمع بهشت نیست بلکه «وجدتک اهلا للعباده فعبدتک».

اشکال دوم: عدم فایده قاعده قبح عقاب بلابیان به دلیل فرعی بودن رتبه آن

اسـتدلال به قاعـده قبـح عقـاب بلابیان اسـتدلال به فرعی است که غمض عین از اصل آن شـده است و با وجود آن اصل دیگر نوبت به این قاعـده نمی رسـد، چون اگر قائـل به آن اصـل شـدیم بی نیـاز از این فرع می شویم و اگر قائل به آن اصل نشـدیم نوبت به این قاعده نمی رسد.

۱- (۲) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۰۱.

توضیح مطلب این است که صحت عقاب یک امر ابتدایی نیست بلکه مربوط به جایی است که ما یک وظیفه ای سابقا داشته ایم و نسبت به آن بی اعتنایی کرده ایم، بنابراین در جایی که در رتبه قبل هیچ وظیفه ای ثابت نیست در اینصورت هیچ عقابی ثابت نمی شود بلکه هیچ استحقاق عقابی وجود ندارد و اگر در رتبه قبل وظیفه ای بر عهده مکلف ثابت شده باشد در اینصورت اگر مکلف نسبت به آن وظیفه کوتاهی کند عقل حکم به صحت عقاب می کند.

پس صحبت از استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب همیشه مربوط به جایی است که در رتبه قبل ببینیم وظیفه ای وجود دارد یا نه؟ و الا اگر در رتبه قبل وظیفه ای وجود نداشته باشد معنا ندارد سخن از استحقاق عقاب به میان آید. حال اگر در رتبه قبل عقل با قاعده لزوم شکر منعم حکم به وجوب اطاعت کند در اینصورت استحقاق عقاب وجود دارد و اگر عقل چنین حکمی نداشته باشد در اینصورت استحقاق عقابی ثابت نمی شود در نتیجه ضرر محتملی هم وجود ندارد تا قاعده لزوم دفع ضرر محتمل جاری بشود.

حال باید همان رتبه قبل را ملاحظه کنیم اگر عقل حکم به لزوم شکر منعم در مطلق موارد حتی موارد شبهات حکمیه بعد از فحص و یأس می کند در اینصورت برائت ثابت نمی شود و قاعده قبح عقاب بلابیان فایده ای ندارد چون چه استحقاق عقاب باشد و چه نباشد ملزم عقلی دیگری وجود دارد و مانع برائت می شود اما اگر عقل لزوم شکر منعم را مربوط به موارد علم به تکلیف و یا موارد قبل از فحص می داند در اینصورت در موارد شبهات حکمیه بعد از فحص لزوم شکر منعم وجود ندارد پس اصلا الزامی وجود ندارد تا بحث از استحقاق عقاب بشود.

پس اشکال دوم اشکال منهجی است چون ایشان می گوید باید اینگونه استدلال کنید البته ایشان می گوید اگر بخواهیم بر اساس منهج قوم مشی کنیم و علم را مقوّم حکم ندانیم حق این است که در موضوع الزام عقل به طاعت، علم نهفته است یعنی عقل می گوید اطاعت نسبت به آن تکلیفی که به آن علم دارید لازم است، پس در جایی که به دلیل عدم بیان، علم و علمی نداریم در این موارد الزام عقل نداریم در نتیجه استحقاق عقاب و عقوبت نیز نداریم، پس برای اثبات برائت باید محدوده الزام عقل به اطاعت را ملاحظه کرد و چون عقل در موارد شبهات حکمیه بعد از فحص و یأس حکم به الزام اطاعت نمی کند به همین دلیل برائت، عدم عقاب و عدم استحقاق در عرض یکدیگر ثابت می شوند نه اینکه به دلیل قاعده قبح عقاب بلابیان برائت ثابت شود؛

«بل لو ثبت هذا کفی و أغنی عن الأوّل و قبح العقاب، و إلّا فلا؛ و ذلک أنّ حسن العقاب منوط بقیام الحجّه علی التکلیف، و معنی قیام الحجّه علی التکلیف انتهاء طلب المولی إلی حکم العقل بالإطاعه، فإن کان صحّ العقاب و إلّا فلا، فصحّه العقاب منوط دائما بإلزام من العقل بالفعل فی مرتبه سابقه مع قطع النظر عن ثبوت العقاب.

فاللازم علی المستدلّ قصر حکم العقل ذلک، فیحصل القصر فی استحقاق العقاب قهرا.

و لا یبعد أن یقال بالقصر المذکور، و أنّ حکم العقل بالإطاعه مقصور بصوره العلم بالتکلیف، فالعلم موضوع فی حکم العقل بالإطاعه، لا أنّه طریقی و یکون موضوعه التکلیف الواقعی، لیجب الاحتیاط فی مفروض الشکّ»(1) .

۱- (۳) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۰۱و ۳۰۲.

اشکال سوم: عدم حکم عقل به قبح عقاب بلابیان مطلقا

این اشکال به نقل از تقریرات بحث محقق یزدی از ایشان نقل شده است.

ایشان بیانی دارد که پشتوانه نظریه سوم است یعنی همان بیانی که ایشان برای اثبات نظریه سوم دارد در اینجا نیز ذکر می شود.

ایشان می گوید اینکه شما می گویید وجدان ما مطلقا حکم به عقاب بلابیان می کند صحیح نیست بلکه با مراجعه به وجدان در میابیم که عقل چنین حکمی را به صورت مطلق درک نمی کند سپس ایشان دو منبّه را نیز ذکر می کند و آن اینکه اگر شما ببینید در کنار مولا کسی قرار گرفته که مولا نسبت به او خوف دارد که اگر مطلوب خود را بیان نماید از جانب آن فرد خطراتی متوجه خود مولا یا کسانی که برای مولا اهمیت دارند بشود و احتمال اینکه مطلوب مولا امر خاصی باشد را نیز بدهد در اینصورت به شهادت وجدان عقل حکم به قبح عقاب بلابیان نمی کند بلکه عقاب از جانب مولا را صحیح می داند، بنابراین اطلاق قاعده قبح عقاب بلابیان صحیح نیست.

منبّه دیگری که ایشان بیان می کند این است که اگر فرض شود که مولا طوماری نوشته و تمام وظایف عبد را در آن نوشته است و آن را به کسی داده تا به عبد برساند و در اثناء مسیر بخشی از آن طومار از بین برود در صورتی که احتمال داده شود مولا در آن قسمت طومار که از بین رفته دستوراتی را به عبد داده است در اینصورت اگر عبد به آن دستورات محتمل عمل نکند مولا حق دارد او را عقاب کند پس در این موارد یا قطع داریم که عقاب قبیح نیست و یا لااقل شک به قبح عقاب داریم، بله در جایی که هیچ مانعی از ناحیه بیان مولا نبوده و مانعی نیز از وصول بیان مولا عارض نشده است در اینصورت عقاب قبیح است و استحقاق عقابی نیست.

ص: ۲۱

این از نظر کبری و اما از نظر صغری نیز ایشان می فرماید اتفاقا فقه ما همینگونه است، چون یقین داریم بسیاری از روایات مثل بخش زیادی از اصول اربعه مأه و یا مدینه العلم مرحوم صدوق از بین رفته است و نیز می دانیم به غیر از رسول خدا صلی الله علیه و آله ائمه معصومین علیهم السلام همگی مبتلاـ به تقیه بوده اند، بنابراین فقیه وقتی شک در وجوب یا حرمت چیزی می کند احتمال می دهد که حکم واقعی الزامی وجود داشته باشد ولی خوف یا مانعی دیگر موجب شده که آن حکم بیان نشده و یا اگر بیان شده به دست او نرسیده است و در این موارد یا جازم به عدم قبح هستیم و یا شک داریم که قبحی وجود دارد یا خیر؟ پس در این موارد نمی توان گفت استحقاق عقاب منتفی است و برائت ثابت است؛

«قد مرّ منا غیر مره أنّ المسلّم من حکم العقل بقبح العقاب ما إذا علم العبد عدم البیان واقعا مع عدم مانع من البیان أیضا من تقیه و نحوها، أما لو علم أو احتمل البیان من المولی و ما وصل إلی العبد بإخفاء المخفین و تقصیر المقصّرین و نحوهما أو کان للمولی مانع من البیان من تقیه و نحوها فالإنصاف أنّ العقل لا یحکم حینئذ بقبح العقاب علی الواقع المجهول»(۱) .

۹۶/۰۶/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقلی /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

اشکال سومی که بر قاعده قبح عقاب بلابیان وارد شده بود اشکال محقق یزدی«ره» بود که مشتمل بر یک کبری و یک صغری بود. در کبری ایشان می گفت آنچه که به عقل عملی درک می شود این است که عقاب بلابیان در جایی قبیح است که هیچ مانعی برای بیان وجود نداشته باشد نه مانعی مثل خوف و تقیه برای مولا در کار باشد و نه موانعی برای وصول حکم عارض شده باشد. اما در جایی که مانعی وجود دارد و یا احتمال وجود مانع داده می شود در این موارد عقل یا حکم به عدم قبح عقاب می کند و یا لااقل شک در حکم عقل می شود، عبارات ایشان در اینجا مختلف است در برخی عبارات می فرماید علم داریم که عقاب قبیح نیست و در برخی از عبارات می فرماید: «لم نقطع بقبحه» بنابراین باید در حکم عقل تفصیل داده شود.

۱- (۴) - حاشیه فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۱۲.

و اما صغری این است که ما در فقه یقین داریم که هر دو مانع نسبت به احکام شرعی وجود دارد، چون می دانیم در اثر خوف و تقیه، شارع بسیاری از احکام را بیان نکرده و نیز می دانیم به علت موانع خارجیه بسیاری از احکام به ما نرسیده است؛

«و من الواضح أنّ محلّ کلامنا من القسم الثانی الذی لا یحکم العقل بقبح العقاب لأنّا نعلم بخفاء أحکام کثیره قد بیّنها الشارع و لم یصل إلینا أو لم یبیّنها من جهه التقیه فکیف نقطع حینئذ بالبراءه و قبح العقاب علی الواقع المجهول »(۱) .

پاسخ به اشکال سوم

به اشکال مرحوم سید پاسخ هایی می توان داد که هم مناقشه به صغرای ایشان است و هم مناقشه در کبرای کلام ایشان؛

پاسخ صغروی: عدم علم به خفاء کثیری از احکام

اگر چه اشکال صغروی مهم نیست اما می توان نسبت به صغرای کلام ایشان این پاسخ را داد که ایشان فرموده ما علم به خفاء کثیری از احکام داریم در حالیکه ما علم به اختفاء کثیری از احکام نداریم بلکه همانطور که در بحث حجیت خبر واحد بیان شده خفاء احکام کثیر را فقط احتمال می دهیم چون چه بسا مشابهات احکام الزامی کتبی که از بین رفته در کتب موجود نیز وجود داشته باشد و نیز یقین نداریم که بسیاری از احکام به خاطر تقیه بیان نشده باشد چون ممکن است امامی در یک مسأله مبتلا به تقیه بوده و امام بعد مبتلا به تقیه نباشد و آن حکم را بیان کرده باشد، بنابراین یقین به خفاء احکام کثیره الزامیه نداریم البته این پاسخ پاسخ مهمی نیست چون وقتی احتمال هم می دهیم باز هم نمی توانیم به آن دلیل عقلی - قاعده قبح عقاب بلابیان - تمسک کنیم چون مثل تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل می شود پس باید کلام مرحوم سید را اینگونه تقریب کنیم که کبری این است که وقتی عقاب قبیح است که مانعی وجود نداشته باشد و در این موارد، فقیه احتمال وجود مانع را می دهد پس نمی تواند به قاعده قبح عقاب بلابیان تمسک کند، چون تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل می شود، این پاسخ، بیان مرحوم سید را تصحیح می کند نه اینکه اصل بیان ایشان را مخدوش نماید.

ص: ۲۳

۱- (۱) - حاشیه فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۱۳.

پاسخ کبروی: عدم تفصیل در حکم عقل پس از بررسی مسأله، در رتبه قبل از استحقاق عقاب(گستره مولویت مولای حقیقی)

و اما پاسخی که به بخش کبرای فرمایش مرحوم سید می توان داد این است که وجه فرق چیست که می گویید اگر مولا خودش نگفته باشد و هیچ مانعی نیز نبوده باشد عقل حکم به برائت می کند اما جایی که مانعی مثل خوف یا موانع خارجی وجود داشته عقل حکم به برائت نمی کند و می گوید استحقاق عقاب وجود دارد؟ آیا مولا در آنجا تقصیر کرده یعنی باید می گفته و نگفته؟ در پاسخ به این سوال اگر عمیق تر از ایشان و مرحوم ایروانی فکر کنیم همانطور که امثال شهید صدر«ره» فکر کرده اند می گوییم باید دید مولا در رتبه قبل چقدر حق مولویت دارد؟ این مبنا می شود برای عقل که عقل بر اساس آن حکم به استحقاق عقاب کند یا نکند، محقق ایروانی«ره» مقداری در این مقام دقیق شد و گفت اینکه عقل حکم به استحقاق عقاب می کند یا نمی کند یک مساله بدوی نیست بلکه باید مسبوق به سابقه باشد، چون باید الزام عقلی در مرحله قبل وجود داشته باشد تا در صورت تخلف از آن الزام، عقل حکم به استحقاق عقاب نماید، اما اگر چنین الزامی از ناحیه عقل نبود در اینصورت حکم به استحقاق عقابی نیز در مقام بعد وجود نخواهد داشت پس باید یک مرحله قبل از مرحله ای که محقق ایروانی«ره» بیان نمود بررسی شود، چون سوال این است که اینچنین الزام عقلی از کجا می آید؟ به همین دلیل رتبه قبل از الزام را باید بررسی نمود که آیا این الزام عقلی از این نشات می گیرد که او مولای بالذات است و کل وجود شما از اوست و این حق را دارد که همه وجود شما را حدوثا و بقاء سلب نماید؟ در اینصورت لازم نیست حتما حکم و مطلوب خود را بگوید تا عقل حکم به الزام نماید بلکه همین مقدار که احتمال چنین مطلوبی برای مولا وجود داشته باشد عقل حکم به الزام می کند در نتیجه در صورت تخلف، حکم به استحقاق عقاب ثابت می شود یا اینکه چنین مولویتی برای مولا ثابت نمی شود در نتیجه عقل در موارد شبهه و مجرد احتمال وجود تکلیف، حکم به چنین الزامی نمی کند؟ پس این نکته در اینجا باید گفته شود که اگر این مولاـ اینچنین است و احتمال تکلیف و قدرت بر انجام آن وجود داشته باشد در اینصورت عقل حکم به برائت نمی کند چون حکم به استحقاق عقاب ثابت است. حق الطاعه که مسلک دوم است قهرا مناقشه اش نسبت به مرحوم ایروانی این است که مطلب ایشان محاسبه تا مرحله آخر نیست و مناقشه اش نسبت به محقق یزدی«ره» نیز این است که وجهی برای تفصیل ایشان وجود ندارد، چون اگر مولاـ مولای حقیقی بالذات است در همه صور باید اطاعت شود و اگر مولای حقیقی بالذات نباشد در اینصورت فقط عقل در جایی حکم به اطاعت می کند که علم به تکلیف از ناحیه او را داشته باشیم که ان شاء الله در فرضیه دوم بیشتر آن را توضیح خواهیم داد.

پس فرمایش مرحوم سید مبتنی بر یک ادعاست نه یک دلیل چون ایشان رتبه های قبل را محاسبه نکرده است و ما وقتی رتبه های قبل یعنی الزام عقل به اطاعت مولا و نیز گستره مولویت مولا را محاسبه می کنیم به این نتیجه می رسیم که تفصیل مرحوم سید وجهی ندارد، بله افرادی مثل شهید صدر«ره» آن رتبه ها را ملاحظه نموده اند که در ادامه خواهد آمد و بررسی می کنیم که آیا حرف ایشان مبنی بر اینکه مولویت مولای حقیقی اقتضای اطاعت مطلق را دارد صحیح است یا مبنای دیگر صحیح است؟

فرمایش بعد، از محقق یزدی دیگر یعنی مرحوم محقق داماد است که در جلسه بعد مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۹۶/۰۶/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکالاتی بود که به اولین منشأ نظریه اول یعنی قاعده قبح عقاب بلابیان وارد شده بود.

اشکال چهارم به جریان قاعده قبح عقاب بلابیان

چهارمین اشکال اشکالی است که از محقق داماد«ره» وارد شده است که مبتنی بر چهار مقدمه می باشد:

مقدمه اول

اولین مقدمه این است که عقلای عالم به حکم عقل در مواردی که مصلحت ملزمه ای را در امور خودشان احتمال می دهند حتما احتیاط می کنند و اینگونه نیست که بگویند چون یقین نداریم به این احتمال اعتنا نمی کنیم، پس اگر مصلحت ملزمه ای را احتمال دهند آن را انجام می دهند و اگر مفسده ملزمه ای را احتمال دهند حتما اجتناب می کنند، مثلا اگر مایعی پیش روی او بود که احتمال سم بودن آن وجود داشت قطعا از چنین مایعی اجتناب می کنند، بنابراین دَیدن عقلاء به حکم عقلشان در تمام این موارد که مصلحت یا مفسده ملزمه ای را احتمال می دهند بر احتیاط است.

ص: ۲۵

مقدمه دوم

عقلای عالم مولایشان را بر خودشان ترجیح می دهند و در حقیقت خودشان را ذوب در مولا می بینند و گویا که جوارح آنها جوارح مولاست حال وقتی که در مقاصد شخصیه خودشان در موارد مصلحت یا مفسده ملزمه احتیاط می کنند به طریق اولی در مورد مولی احتیاط می کنند، بنابراین اگر در جایی احتمال وجود مصلحت یا مفسده ملزمه از ناحیه مولا را بدهند حکم به

احتیاط می کنند.

مقدمه سوم

مقدمه سوم این است که این حکم عقلی یعنی لزوم احتیاط چون کثیر الموارد است منجر به اختلال نظام می شود و حتی گاهی ممکن است نسبت به یک تکلیف نیز نشود قطع پیدا کرد که تمام محتملات آن انجام شده است تا چه رسد به تکالیف دیگر و عبد فرصت هم پیدا نمی کند همه این محتملات را انجام بدهد، از این جهت عقلاء تصمیم گرفته اند که هر جا مولا بیان تکلیف نکرده است بدون اینکه هیچ مانع ذاتی یا بیرونی برای آن وجود داشته باشد و یا موانع عارضی نیز وجود نداشته باشد در اینصورت احتیاط نکنند، به عبارت دیگر هر جا که مولا خودش منشأ عدم بیان است در این موارد برای اینکه اختلال نظام لازم نیاید احتیاط را لازم نمی دانند، اما هر جا که احتمال خوف یا مانعی دیگر برای بیان حکم بوده است در این موارد احتیاط باید رعایت شود، پس اینگونه نیست که در همه جا احتیاط لازم باشد بلکه در برخی موارد عقلاء احتیاط را لازم می دانند و در برخی دیگر از موارد لازم نمی دانند.

نتیجه این فرمایش همان فرمایش مرحوم سید می شود که تفصیل بین موارد احتمال مانع و عدم احتمال مانع را داد البته به نظر می رسد بیان محقق داماد«ره» تعمیق بیشتری دارد.

ص: ۲۶

پس این سخن که عقل در همه موارد شبهه حکمیه، حکم به قبح عقاب بلابیان می کند صحیح نیست چون عقل در ابتدا حکم به وجوب احتیاط در همه موارد شبهه می کند ولی چون این حکم وجوب احتیاط با اختلال نظام تزاحم پیدا می کند به همین دلیل قول به تفصیل لازم می آید؛

«لا اشکال فی ان العقلاء بما هم کذلک لا یتوقفون فی محتمل المطلوبیه و لا یقتحمون فی محتمل المبغوضیه فی مقاصدهم و اغراضهم فی شی ء من الموارد، و اذا کانوا کذلک فی الامور الراجعه الیهم فبطریق اولی فی الامور الراجعه الی موالیهم، لانهم یرون العبد فانیا فی مقاصد المولی و بمنزله اعضائه و جوارحه، بحیث یجب ان یکون مطلوبه مطلوب المولی و غرضه غرضه لا غرض نفسه و مطلوبه، فاذا کان العبد فی اموره بحیث ینبعث او یرتدع باحتمال النفع او الضرر فیجب علیه بطریق اولی ان یرتدع بمجرد احتمال کون هذا مطلوبا للمولی او کون ذاک مبغوضا له، و اذا کان هذا حکم العقلاء بما هم فکیف یحکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان، نعم لما یؤدی الاعتناء بمجرد الاحتمال فی الموارد التی عرفت الی اختلال النظام و عدم نظم المعاش بنوا علی الحکم بالعدم فیما لم یکن للمولی مانع لا ـ عقلی و لا عادی عن اعلام مقاصده و لم یکن مانع ایضا عن وصوله الی العبد بعد صدوره عنه »(۱) .

مقدمه چهارم

مقدمه چهارمی نیز در این بیان وجود دارد و آن این است که شارع از این بناء عقلاء که به دلیل محذور اختلال نظام، حکم عقلی به احتیاط را تفصیل دادند و فقط در مواردی احتیاط را لازم دانستند که احتمال وجود مانع برای بیان شارع وجود داشته باشد را ردع نکرده است پس گویا شارع این بناء را قبول کرده است؛

۱- (۱) - المحاضرات (مباحث اصول الفقه)، ج ۲، ص: ۲۳۷ و ۲۳۸.

«و حيث لم يردعهم المولى عن هـذا البناء يحتجون عليه فيما اراد المولى ان يعاقبهم على ترک محتمل المطلوبيه أو فعل محتمل المبغوضـيّه بانّک لو اردت لكان عليک الإظهار و الإعلام، و هذا البناء کبنائهم على حجيه الظواهر لتنظيم امور المعاش فانه لولاه لكان الامر مؤدّيا الى الاختلال و الاغتشاش، فتدبر فى هذا كله و اغتنم».

برخی گفته اند زیربنای مسـلک حق الطاعه شـهید صدر«ره» همین فرمایش محقق داماد«ره» است چون برخی از تقریرات ایشان قبل از چاپ شدن در اختیار مرحوم شـهید صدر قرار گرفته بوده و ایشان نیز مسلک حق الطاعه را از این فرمایشات الهام گرفته است ولی من چنین چیزی را بعید می دانم که فرمایشات محقق داماد«ره» سبب شکل گیری نظریه حق الطاعه بوده باشد.

بر این فرمایش جهاتی از نظر وجود دارد؛

پاسخ به اشکال چهارم

پاسخ اول: عدم رفع اختلال نظام با قول مذکور

اگر واقعـا اینگونه است که احتیاط کردن در چنین حجم وسـیعی از موارد شـبهه حکمیه موجب اختلال نظام می شود لکن این اختلال نظام با قول به تفصیل برطرف نمی شود چون حتی مواردی که احتمال خوف و موانع عارضی در آن وجود دارد آنقدر زیـاد است که احتیـاط در آنها نیز موجب اختلال نظام می شود و همه مسائل فقه نیز همینطور است چون پیامبرصـلی الله علیه و اله در حجه الـوداع فرمود:«مَـا أَعْلَمُ مِنْ عَمَـلٍ يُقَرِّبُكُمْ إِلَى اللَّهِ إِلَّا وَ قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَ لَـا أَعْلَمُ مِنْ عَمَـلٍ يُقَرِّبُكُمْ إِلَى النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْه»(۱) .

بنـابراین تمام مواردی که در فقه احتمال می دهیم از مواردی است که خـدای متعال حکم آن را برای پیامبر بیان کرده و پیامبر نیز آن را اعلام نموده است پس تمـام مواردی که در فقه احتمال می دهیم از موارد قسم اول - که نه خوفی در کار است و نه موانع دیگری بر سر راه حکم قرار دارد - نیست تا حکم به برائت در آن جاری بشود بلکه از موارد قسم دوم و سوم است که یا احتمـال تقیه در آنهـا می دهیم و یا احتمال وجود موانعی که در طول زمان عارض شـده انـد وجود دارد و در صورت حکم به احتیاط در همه این موارد اختلال نظام لازم می آیـد همانگونه که اصولیون در ظرف انسداد گفته اند که یکی از مقدمات مهم دلیل انسـداد این است که اگر بخواهیم احتیاط کنیم اختلال و حرج لازم می آیـد، ثانیا اگر هم فرض شود احتمال قسم اول نیز در احکام شـرعی وجود دارد لکن چون معلوم نیست کـدام یک از موارد شـبهات حکمیه از موارد قسم اول است باز هم حکم به وجوب احتیـاط موجب اختلال نظام می شود، پس خوب بود که بناء عقلاء یک چیز دیگر را نیز اضافه می کرد و آن اینکه هر جا شک در منشأ بشود نیز باید برائت جاری شود که آیا منشأ شبهه خود مولا بوده یا امور خارجی بوده است؟

۱- (۲) - بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۲۰، ص: ۱۲۶.

این پاسخ پاسخ تمامی است و مناقشه ای در آن وجود ندارد.

پاسخ دوم: عدم رجوع به بناء عقلاء در فرض وجود حکم عقل

اگر چنین تفصیلی واقعا حکم عقل است نباید به سراغ بناء عقلا برویم، چون مدرکات عقل عملی کار به سیره خارجیه عقلاء ندارد، سیره خارجی عقلاء مناشئ مختلفی دارد گاهی بر اساس عقل شک می گیرد و گاهی بر اساس سلیقه آنهاست و گاهی نیز بر اساس این است که ظالمی، فرهنگی را در میان قومی نهادینه می کند مثل از روی آتش پریدن در چهارشنبه سوری، به همین دلیل است که سیره عقلاء تا امضای شارع به آن ضمیمه نشود حجت نیست و الا اگر حکم عقل بود نیاز به امضای شارع نداشت.

پس در اشکال به دلیل عقل باید از همان ناحیه دلیل عقل اشکال وارد کرد نه اینکه از طریق سیره به دلیل عقلی اشکال وارد کنیم. حال اگر عقل چنین حکمی کند و بگوید هر جا مصلحت ملزمه ای احتمال داده شد وظیفه احتیاط است با این بیان که عقل می گوید مولای حقیقی اولی از خود ماست و ما باید ذوب در مولا باشیم به همین دلیل مطلوب و اغراض مولا باید غرض و مطلوب ما نیز باشد در نتیجه احتیاط لازم است در اینصورت تفصیل از ناحیه عقلاء معنا ندارد، چون لازمه آن این است که عقلاء در مقابل عقل خود بناگذاری نموده باشند و چنین چیزی صحیح نیست. بنابراین باید گفت وقتی عقل حکم به وجوب احتیاط در موارد شبهات حکمیه می کند باید در چنین مواردی به موارد امتثال تنزل کنیم، همانطوری که در باب امتثال و ظرف انسداد گفته شده که عبد باید ابتدا امتثال یقینی کند، اگر امکان امتثال یقینی نباشد امتثال ظنی نماید و اگر امتثال ظنی نیز ممکن نباشد امتثال احتمالی نماید مثلا اگر مولا گفته: «صل الی القبله» در صورتی که قبله را نداند و وقت داشته باشد باید به چهار طرف نماز بخواند و اگر امکان امتثال تفصیلی داشته باشد برخی گفته اند باید امتثال تفصیلی کند و امتثال اجمالی کفایت نمی کند - البته این مطلب که گفته شود اولین مرحله، امتثال تفصیلی است مورد قبول نیست اگر چه برخی قائل به لزوم امتثال تفصیلی مطلقا و یا به شرط مستلزم بودن تکرار شده اند - و اگر وقت به مقدار چهار نماز نبود در اینصورت به سمتی که ظن به قبله بودن دارد نماز بخواند و اگر امکان امتثال ظنی نیز نبود نوبت به امتثال احتمالی می رسد، بنابراین در صورت تزاحم حکم عقل با محذوراتی مثل اختلال نظام باید تنزل به مراتب امتثال نمود.

پاسخ سوم: عدم تعقل حکم به احتیاط در فرض اختلال نظام

این تصور که عقل می گوید همه جا بایداحتیاط کرد و وقتی می بیند اختلال نظام لازم می آید برای خروج از آن راهکار ارائه می کند صحیح نیست، چون عقل قبل از حکم همه شرایط را در نظر می گیرد و سپس حکم می کند نه اینکه حکم عقل ابتدا مورد تزاحم واقع شود و سپس عقل به دنبال خروج از تزاحم باشد بلکه در این موارد عقل اصلا حکم نمی کند چون احکام عقلیه روی موضوع فیکس می رود نه اوسع و نه اضیق، آنچه که موجب می شود گاهی موضوع اضیق و یا اوسع شود احکام ظاهریه شرعیه است و الا در احکام عقلیه اینگونه نیست که عقل موضوع را اوسع و یا اضیق قرار دهد مثل استصحاب احکام عقلیه که گفته اند استصحاب در احکام عقلیه معنا ندارد چون در احکام عقلیه اگر شک شود شک در بقاء موضوع است و قطعا در فرض عدم احراز موضوع، حکم نیز منتفی است و استصحاب جاری نمی شود.

پس صحیح نیست گفته شود عقل در همه جا حکم به احتیاط می کند اما چون منجر به اختلال نظام می شود برای آن راهکار ارائه می شود.

۹۶/۰۶/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکال محقق داماد«ره» به اطلاق قاعده قبح عقاب بلابیان بود که حاصل فرمایش ایشان این بود که عقلای عالم در مصالح و مفاسد ملزمه محتمله خودشان احتیاط می کنند و برائت را ثابت نمی دانند و چون مولا بالاتر از خودشان هست قهرا مقاصد مولاـ را به طریق اولی رعایت می کنند چون عقلاء ذوب در مولا هستند و گویا اعضا و جوارح آنها اعضا و جوارح مولاـست، به همین دلیل وقتی در موارد احتمالی نسبت به خودشان احتیاط می کنند عقل حکم می کند که در موارد احتمال نسبت به مولاـ نیز احتیاط نمایند، لکن چون محتملات این موارد زیاد است در صورت احتیاط، اختلال نظام پیش می آید در نتیجه احتیاط در این موارد با اختلال نظام تزاحم می کند به همین دلیل عقلاء بنای دیگری گذاشته اند و آن اینکه در مواردی که مولا بدون هیچ مانعی حکم را بیان نکرده احتیاط لازم نیست و در مواردی که احتمال مانع وجود دارد احتیاط لازم است و چون این راهکار در مرأی و منظر شارع بوده و منعی از آن نکرده معلوم می شود که شارع نیز آن را امضا نموده است.

ص: ۳۰

بنابراین قول مشهور بر اینکه عقاب بلابیان قبیح است مطلقا صحیح نیست بلکه فقط در مواردی قبح عقاب بلابیان جاری می شود که عدم البیان از طرف خود مولا بوده باشد.

به این اشکال پاسخ هایی داده شد که پاسخ سوم این بود که قوم قاعده قبح عقاب بلابیان را به عنوان حکم عقل جاری می

دانند، حال اگر مراد از بیان محقق داماد«ره» همان حکم عقل است جواب این است که حکم عقل سعه و ضیق ندارد در حالیکه در بیان محقق داماد«ره» عقل ابتدا حکم به قبح عقاب بلابیان در همه موارد کرده است و بعد که عقلاء دیده اند چنین حکمی منجر به اختلال نظام می شود برای برون رفت از اختلال نظام راهکار تفصیل در حکم عقل را ارائه داده اند در حالیکه موضوع حکم عقل قابل توسعه و تضییق نیست چون احکام عقلیه دائر مدار ملاکات واقعیه است بلکه عقل جایی که اختلال نظام لازم می آید اصلا حکم به احتیاط نمی کند و فقط جایی که اختلال نظام لازم نمی آید حکم به احتیاط می کند، نه اینکه عقل به صورت مطلق، حکم به احتیاط کند و سپس عقلاء ببینند از این حکم، اختلال نظام لازم می آید به همین دلیل به دنبال راهکار فرار از اشکال باشند، پس این فرض ناتمام است. و اگر مراد ایشان این است که ما بناء عقلاء را محاسبه می کنیم نه حکم عقل را، در اینصورت خروج از موضوع است چون بحث ما در این قاعده مربوط به حکم عقل است نه بناء عقلاء اگرچه در برخی موارد حکم عقل منشأ بناء عقلاء می باشد، به همین دلیل است که شرط حجیت بناء عقلاء امضاء شارع است چون بنائات عقلاییه همیشه ناشی از عقل نیست علاوه بر اینکه در مواردی نیز که منشأ بناء عقلاء عقل است چه بسا عقل اشتباه کند و شارع به واسطه عدم امضاء، حکم عقل را در همان مورد تخطئه نماید(۱) .

۱- (۱) - اقول:شاید مراد محقق داماد«ره» این باشد که چنین سیره عقلائی کاشف از این است که عقل در همه جا حکم به قبح عقاب بلابیان نمی کند بلکه از ابتدا عقل حکم به احتیاط در فرض عدم اختلال نظام می کند پس ایشان نیز می خواهد همان حکم عقل بر احتیاط را بیان کند لکن وسیله کشف این حکم عقل را بناء عقلاء معرفی می کند و اما اینکه ایشان در پایان امضاء شارع را بیان می کند از این باب است که علاوه بر بیان محدوده حکم عقل در برائت، محدوده برائت شرعیه را نیز ثابت نماید بنابراین سخن از امضای شارع یک بحث استطرادی می باشد.

پاسخ چهارم: عدم قبول مقدمه اول و دوم

مطلبی که ایشان در مقدمه اول و دوم بیان فرمود محل اشکال است چون ایشان فرمود عقلاء در موارد خودشان جایی که احتمال مصلحت ملزمه یا مفسده ملزمه می دهند احتیاط می کنند، مقدمه دوم نیز این بود که وقتی در مورد خودشان احتیاط می کنند در مورد مولا ـ نیز به طریق اولی احتیاط می کنند در حالیکه این سخن به صورت مطلق صحیح نیست چون اگر هم مقدمه اول مبنی بر اینکه عقلاء در محتمل المصلحه و المفسده احتیاط می کنند را بپذیریم لکن چنین حکمی به طور مطلق نیست بلکه بستگی به مقدار احتمال و اهمیت محتمل دارد چون احتیاط در مواردی است که یا محتمل مهم باشد و یا اگر محتمل مهم نیست احتمال زیاد باشد در اینصورت درست است که عقلاء احتیاط می کنند اما در مواردی که محتمل مهم نیست و احتمال نیز کم است در اینصورت عقلاء اعتنا نمی کنند.

ثانیا اگر مقدمه اول را هم بپذیریم اما مقدمه دوم مبنی بر اینکه عقلاء همانطور که نسبت به خودشان احتیاط می کنند نسبت به مصالح و مفاسد الزامیه مولا به طریق اولی احتیاط می کنند محل اشکال است چون مبانی انسان با مبانی مولای حقیقی تفاوت می کند، مبنای عقلاء در احتیاط کردن نسبت به محتمل المصلحه یا محتمل المفسده دفع ضررهای احتمالی و یا جلب منافع مهمه می باشد به همین دلیل به خاطر حب نفس و به خاطر قاعده دفع ضرر محتمل که به حکم عقل و فطرت در نهاد ما وجود دارد حکم به احتیاط می کنیم اما ملاک مولای حقیقی متفاوت است چون چنین ضررهایی برای مولای حقیقی قابل تصویر نیست به این دلیل که برای مولای حقیقی ضرر و منفعت وجود ندارد، بله در موالی عرفیه ممکن است ضرر و منفعت تصویر شود اما موالی عرفیه با مولای حقیقی این فرق را دارند که عقلاء خود را ذوب در موالی عرفیه نمی بینند به خلاف مولای حقیقی که خود را ذوب در او می بینند. بنابراین اطاعت از مولا منشأ دیگری مثل احترام و عدم هتک مولا و یا لزوم شکر منعم دارد نه اینکه منشأ آن همان چیزی باشد که عقلاء در مورد مضارّ و منافع خود به آن پایبند هستند. پس بیان ایشان تمام نیست چون احتیاط را با ملاک اطاعت نسبت به مولای حقیقیه اثبات نمی کند.

بله طبق این مبنا که متعلق اوامر و نواهی شارع مصالح و مفاسد در متعلقات آنهاست در این صورت می توان گفت در اوامر مولویه نیز احتمال مصلحت و مفسده برای عبد وجود دارد لکن در اینصورت نیاز به بیان اولویت که ایشان ذکر کرد نمی باشد و بیان دیگری غیر از بیان ایشان شکل می گیرد همانگونه که طبق مبنای دیگر مبنی بر اینکه لازم نیست همیشه در متعلقات اوامر و نواهی شرعی مصلحت و مفسده وجود داشته باشد بلکه اوامر و نواهی اعم هستند از اینکه در متعلقات آنها مصلحت و مفسده وجود داشته باشد و یا اینکه در برخی موارد برای امتحان کردن عبد، شارع امر و نهی فرموده باشد همانطور که محقق خراسانی«ره» قائل به آن است در اینصورت نیز می توان گفت احتمال مصلحت و مفسده برای عبد وجود دارد.

در هر صورت فرمایش محقق داماد«ره» تمام نیست اگر چه برخی اشکالات دیگر نیز به مبنای ایشان وارد می شود که در ضمن توضیح مبنای شهید صدر«ره» و اشکالات وارد بر آن به آن اشاره خواهیم کرد.

بنابراین کلام محقق داماد«ره» خلط بین امور است چون اگر مساله عقلی است نباید به بناء عقلاء و امضاء شارع کار داشته باشیم و اگر بناء عقلاء و امضای شارع در کار است در اینصورت حکم عقلی وجود ندارد چون احکام عقلی نیاز به امضای شارع ندارد.

۹۶/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل /برائت /اصول عملیه

اشکال پنجم به قاعده قبح عقاب بلابیان

اشکال دیگری که به قاعده قبح عقاب بلابیان شده فرمایش شهید صدر«ره» است که استدلال قائلین به این قاعده را بیان می کند و آن را ناتمام می داند، فرمایش ایشان مشتمل بر دو عقد است؛ یکی عقد سلبی و دیگری عقد ایجابی.

ص: ۳۳

در عقد سلبی ایشان عمده ادله قائلین به قاعده قبح عقاب بلابیان را ذکر می کند و آن ها را قانع کننده نمی داند و در عقد ایجابی، ایشان مسلك حق الطاعه را که در مقابل قاعده قبح عقاب بلابیان است را تقریر می کند.

و اما در عقد سلبی ایشان می گوید قائلین به قاعده قبح عقاب بلابیان مجموعا چهار دلیل برای مدعای خود اقامه کرده اند در حالیکه این دلیل ها تمام نیست اگرچه حق این بود که ایشان پنج دلیل را ذکر می فرمود.

الف)اشکال به دلیل اول

دلیل اول قائلین به قاعده قبح عقاب بلابیان این بود که قبح عقاب بلابیان یک امر بدیهی است چون هر عقلی درك می کند که عقاب بلابیان قبیح است چه مولا بخواهد این کار را انجام دهد و چه دیگران این کار را انجام دهند لکن جواب ایشان این

است که عقل ما چنین چیزی درک نمی کند.

ب)اشکال به دلیل دوم

دلیـل دوم فرمایش محقق نائینی«ره» بود که ممکن است به عنوان دلیل مسـتقل طرح شود و ممکن است فقط منبّه و مویـد برای دلیل قبل باشد، حاصل فرمایش ایشان این بود که امور واقعی مادامیکه معلوم نباشد، تحریک و تحریضی برای نفس ایجاد نمی کند، مثلا اگر انسان در کنار شـیر ایسـتاده باشد اما به آن علم نداشته باشد انگیزه ای نیز برای فرار از او وجود ندارد بلکه وقتی این انگیزه ایجاد می شود که علم به آن شیر پیدا کند.

پس نفس امور واقعیه مادامیکه معلوم نباشـد موجب تحریک و بعث نمی شود، بلکه می توان گفت فقط علم است که انسان را تحریـک می کنـد حتی اگر مطـابق بـا واقع نباشـد چون در موارد تخیـل و وهم همان صورت تخیلیه و توهمیه موجب تحریک انسـان به سـمت کـاری می شود منتهـا متخیـل یـا عـالم آن صورت را فـانی در معلوم بالـذات می بینـد ولی آن دخالتی نـدارد، بنـابراین آنچه که مـوجب تکلیـف می شـود صورت علمیه تکلیف است نه خود تکلیف واقعی، پس در موارد جهـل به تکلیف اصلا مقتضی برای تحریک در نفس عبد وجود ندارد و وقتی مقتضی وجود نداشت اساسی برای عقاب مولا وجود ندارد.

شهید صدر«ره» به ایشان اشکال به حقی می کند که این مطلب که فقط علم مقتضی تحریک است اول کلام است و مصادره به مطلوب می باشد چون ما قائل به چنین مطلبی نیستیم بلکه همانطور که علم محرک است احتمال نیز محرک می باشد و موجب تحریک انسان می شود مثلا اگر انسان احتمال دهد شبحی که از دور می آید شیر است منتظر نمی ماند و فرار می کند، حال قائل به حق الطاعه نیز همین را می گوید، پس باید بحث شود که آیا دائره حق الطاعه همان اموری است که به آنها علم داریم یا اینکه دائره حق الطاعه فراتر از آن می باشد؛

«إنّ مسلک قاعده قبح العقاب بلا بیانٍ هو المسلک المشهور، وقد یستدلّ علیه بعدّه وجوه:

الأول: ما ذکره المحقّق النائینی رحمه الله من: أ نّه لا مقتضیَ للتحرّک مع عدم وصول التکلیف، فالعقاب حینئذٍ عقاب علی ترک مالا مقتضی لإیجاده، وهو قبیح.

وقد عرفت فی حلقهٍ سابقهٍ أنّ هذا الکلام مصادره؛ لأنّ عدم المقتضی فرع ضیق دائره حقّ الطاعه، وعدم شمولها عقلًا للتکالیف المشکوکه؛ لوضوح أ نّه مع الشمول یکون المقتضی للتحرّک موجوداً، فینتهی البحث إلی تحدید دائره حقّ الطاعه»(۱) .

ج)اشکال به دلیل سوم

دلیل دیگر که شهید صدر«ره» آن را بیان دوم محقق نائینی«ره» دانسته است اگرچه شیخ اعظم«ره» نیز آن را ذکر کرده است این است که اگر مولا عبدی را که تکلیفش واصل نشده و در فحص کوتاهی نکرده است را عقاب نماید عقلاء او را تقبیح می کنند و عقاب او را قبیح می دانند، بنابراین این دأب عقلایی نشان می دهد که مُدرَک عقل عملی عقلاء این نیست که مولا بتواند چنین عبدی را عقاب نماید، در نتیجه عقلاء در چنین موردی برای مولا۔ حق اطاعتی نمی بینند بلکه حق اطاعت را منحصر در جایی می بینند که تکلیف واصل شده باشد و یا عبد اصلا سراغ فحص نرفته و یا اگر فحص کرده فحص کاملی انجام نداده است.

۱- (۱) - دروس فی علم الأصول، ج ۳، ص: ۳۳۳.

در اشکال به این دلیل نیز ایشان می گوید این بیان حاصل خلط بین موالی عرفیه و مولای حقیقی است چون موالی عرفیه حق ذاتی اطاعت ندارند اگر هم حقی دارند بناء عقلایی برای سامان دادن به امور عقلاء است، مثلا اگر کسی را به عنوان رئیس جمهور انتخاب می کنند و به او مولویت می دهند به این منظور است که امور اجتماعی آنها را سامان بدهد تا هرج و مرج در جامعه ایجاد نشود و الا رئیس جمهور ذاتا حق اطاعت ندارد به همین دلیل حق مولویت او به اندازه ای است که عقلاء برای او اعتبار می کنند اما در مولویت ذاتیه کسی مولویت را جعل نمی کند چون مولویت در نفس الامر وجود دارد و مجعول کسی نیست و همه امور عبد به دست اوست و به قول شاعر «اگر نازی کند فرو ریزند قالب ها»، در مورد چنین مولویتی حق اطاعت در موارد احتمال نیز وجود دارد و اختصاص به مواردی که حجت بر آن اقامه شده ندارد، بنابراین استشهاد به موالی عرفیه تمام نیست چون در موالی عرفیه مازاد بر اعتبار عرف و عقلاء مولویتی وجود ندارد به همین دلیل در مورد موالی عرفیه حق الطاعه وجود ندارد؛

«الثانی: الاستشهاد بالأعراف العقلائیه. وقد تقدم أیضاً(۱) الجواب بالتمییز بین المولویه المجعوله والمولویه الحقیقیه»(۲) .

ص: ۳۶

۱- (۲) - شهید صدر«ره» در حلقه ثانیه اینگونه توضیح داده است: «ویظهر من کلام المحقّق النائینیّ رحمه الله: أ نّه حاول الاستدلال علی قاعده قبح العقاب بلا بیانٍ والبرهنه علیها، ویمکن تلخیص استدلاله فی وجهین:أحدهما: أنّ التکلیف إنّما یکون محرّکاً للعبد بوجوده العلمی، لا بوجوده الواقعیّ، کما هو الحال فی سائر الأغراض الاخری، فالأسد- مثلًا- إنّما یحرّک الإنسان نحو الفرار بوجوده المعلوم لابوجوده الواقعیّ، وعلیه فلامقتضی للتحرّک مع عدم لعلم. ومن الواضح أنّ العقاب علی عدم التحرّک مع أ نّه لا مقتضی للتحرّک قبیح.والآخر: الاستشهاد بالأعراف العقلائیّه، واستقباح معاقبه الآمر فی المجتمعات العقلائیّه مأموره علی مخالفه تکلیفٍ غیر واصل.أمّا الوجه الأوّل فیرد علیه: أنّ المحرّک للعبد إنّما هو الخروج عن عهده حقّ الطاعه للمولی ، وغرضه الشخصیّ قائم بالخروج عن هذه العهده، لابامتثال التکلیف بعنوانه، فلابدّ من تحدید حدود هذه العهده، وأنّ حقّ الطاعه هل یشمل التکالیف المشکوکه، أوْ لا؟فإن ادّعی عدم الشمول کان مصادرهً وخرج البیان عن کونه برهاناً، وإن لم یفرغ عن عدم الشمول فلا یتمّ البرهان المذکور، إذ کیف یفترض أنّ التحرّک مع عدم العلم بالتکلیف بلا مقتضٍ، مع أنّ المقتضی للتحرّک هو حقّ الطاعه الذی ندّعی شموله للتکالیف المشکوکه أیضاً؟!وأمّا الوجه الثانی فهو قیاس لحقّ الطاعه الثابت للمولی (سبحانه وتعالی) علی حقّ الطاعه الثابت للآمر العقلائیّ، وهو قیاس بلا موجب؛ لأنّ حقّ الطاعه للآمر العقلائیّ مجعول لا محاله من قبل العقلاء، أو آمرٍ أعلی ، فیکون محدّداً سعهً وضیقاً تبعاً لجعله، وهو عادهً یجعل فی حدود التکالیف المقطوعه، وأمّا حقّ الطاعه للمولی سبحانه فهو حقّ ذاتیّ تکوینیّ غیر مجعول، ولا یلزم من ضیق دائره ذلک الحقّ المجعول ضیق دائره هذا الحقّ الذاتیّ، کما هو واضح، فالمعوّل فی تحدید دائره هذا الحقّ علی وجدان العقل العملی، وهو یقتضی التعمیم.فالصحیح إذن: أنّ القاعده العملیّه الأوّلیّه هی أصاله الاشتغال بحکم العقل مالم یثبت الترخیص فی ترک التحفّظ». دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۶۷.

۲- (۳) - دروس فی علم الأصول، ج ۳، ص: ۳۳۴.

د)اشکال به دلیل چهارم

دلیل دیگر بر قاعده قبح عقاب بلابیان فرمایش محقق اصفهانی«ره» در نهایه الدرایه است، ایشان می گوید در مدرکات عقلی یک ام القضایا داریم که همه قبائح به آن بر می گردد و آن ظلم است و یک ام القضایا داریم که همه حسنات به آن برمی گردد و آن عدل است، هیچ قبیح بالذاتی جز ظلم و هیچ حسن بالذاتی جز عدل وجود ندارد، پس در عرض ظلم و عدل هیچ چیز دیگری نداریم بلکه هر چیز دیگری که حسن است مصداق عدل و هر چه که قبیح است مصداق ظلم است. این مطلبی است که در معقول گفته شده و بر اساس آن ایشان می گوید وقتی محاسبه می کنیم می بینیم عقل حکم می کند که عبد نسبت به مولای حقیقی باید زیّ بندگی را رعایت کند و در رعایت زیّ بندگی اگر برخواسته های مولا حجت قائم شده باشد در اینصورت اطاعت نکردن از مولا خارج شدن از رسوم بندگی و ظلم به مولاست و اما اگر عبد نسبت به تکالیف مولا غافل بالمره باشد در اینصورت قطعا خروج از زیّ بندگی اتفاق نمی افتد و نیز اگر فقط احتمال تکلیف وجود داشته باشد و عبد به وظیفه فحص تا یأس عمل کرده باشد در اینصورت عمل به شبهات تحریمیه و ترک شبهات وجوبیه خروج از زیّ بندگی نیست به همین دلیل مصداق ظلم نمی باشد در نتیجه عقاب کردن او قبیح است.

مرحوم شهید صدر می فرماید اگر چه این حرف در کلمات مشهور است و ایشان نیز به آن قائل است و بسیاری از مسائل اصولی را بر اساس آن قرار داده است اما این مطلبی است که اصلی ندارد چون ایشان می گوید جنس الاجناس همه قبائح ظلم است در حالیکه ما ابتدا باید بدانیم ظلم چیست؟ ظلم یعنی حق کسی را به او ندهیم پس قبل از اینکه ببینیم ظلم شده یا نه؟ باید بدانیم حقی وجود دارد یا خیر؟ بنابراین در عرض ظلم بلکه در رتبه مقدم ظلم باید عقل عملی چیز دیگری را نیز درک کند و آن وجود حق است، در اینجا نیز عقل عملی ابتدا باید حق مولویتی را درک کند و سپس درک کند که ادا نکردن آن حق ظلم است، پس باید دید در رتبه قبل مولای حقیقی چه مقدار حق طاعت دارد و آیا مولای حقیقی فقط در دائره تکالیف معلومه حق دارد یا اینکه در دائره تکالیف احتمالی نیز حق دارد؟ بنابراین کل الملاک حکم عقل به قبح، ظلم نیست بلکه به غیر از ظلم ملاک دیگری نیز برای حکم عقل به قبح وجود دارد که در مانحن فیه این است که آیا حق مولویت در دائره احکام احتمالی نیز وجود دارد یا خیر؟

«الثالث: ما ذكره المحقّق الأصفهاني رحمه الله من: أنّ كلّ أحكام العقل العملي مردّها إلى حكمه الرئيسي الأوّلي بقبح الظلم وحسن العدل. ونحن نلاحظ أنّ مخالفه ما قامت عليه الحجّه خروج عن رسم العبوديه، وهو ظلم من العبد لمولاه، فيستحقّ منه الذمّ والعقاب. وأنّ مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زيِّ العبوديه أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر، فلا يكون ذلك ظلماً للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب، بل يقبح، وبذلك يثبت قبح العقاب بلا بيان.

والتحقيق: أنّ ادّعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لأحكام العقل العملي بالقبح عموماً، وأ نّها كلّها تطبيقات له، وإن كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحقّقين إلّا أنّه لا محصّل له؛ لأنّنا إذا حلَّلنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أ نّه عباره عن الاعتداء وسلب الغير حقّه، وهذا يعني افتراض ثبوت حقٍّ في المرتبه السابقه، وهذا الحقّ بنفسه من مدركات العقل العملي. فلو لا أنّ للمنعم حقَّ الشكر في المرتبه السابقه لَما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره.

فكون شيءٍ ظلماً وبالتالي قبيحاً مترتّب دائماً على حقٍّ مدركٍ في المرتبه السابقه، وهو في المقام حقّ الطاعه فلابدّ أن يتّجه البحث إلى أنّ حقّ الطاعه للمولى هل يشمل التكاليف الواصله بالوصول الاحتمالي، أو يختصّ بما كان واصلًا بالوصول القطعي بعد الفراغ عن عدم شموله للتكليف بمجرّد ثبوته واقعاً ولو لم يصل بوجه؟»[1] .

دليل عقل /برائت /اصول عمليه ۹۶/۰۶/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دليل عقل /برائت /اصول عمليه

- خلاصه مباحث گذشته

- ادامه اشكال شهيد صدر«ره» به فرمايش محقق اصفهانى«ره»

ص: ۳۸

۱- (۴) – دروس في علم الأصول، ج ۳، ص: ۳۳۴.

- پاسخ به اشكال شهيد صدر«ره»

- پاسخ اول: بازگشت قبح ظلم به حكم عقل نظرى

- پاسخ دوم: بازگشت قبح ظلم به حسن عدل به سبب ترك محسّنات

خلاصه مباحث گذشته

بحث در مناقشه شهيد صدر«ره» در قاعده قبح عقاب بلابيان بود، همانطور كه بيان شد عبارت ايشان مشتمل بر يك عقد سلبى

و یک عقد ایجابی است، عقد سلبی ایشان این بود که ادله ای که بر این قاعده اقامه شده تمام نیست و به این ادله اشکال وارد نمود، تاکنون سه دلیل از ادله قاعده قبح عقاب بلابیان و اشکالات آنها ذکر شده است، سومین دلیل، فرمایش محقق اصفهانی«ره» بود، که حاصل فرمایش ایشان این بود که در مواردی که تکلیف به ما نرسیده و وظیفه فحص هم انجام شده انجام ندادن آن فعل، خروج از رسوم بندگی نیست در نتیجه ظلم تحقق پیدا نکرده و در اینصورت وجهی نیز برای عقاب وجود ندارد، چون در باب قبائح همه چیز باید به ظلم برگردد همانطور که در باب حسنات همه چیز به حسن عدل برمی گردد.

حال وقتی تکلیف به ما نرسیده و وظیفه فحص نیز انجام شده است به وجدان درک می کنیم که هیچ خروجی از مسیر عبودیت نسبت به مولا پیدا نکرده ایم، در نتیجه ظلمی نیز از ناحیه ما صورت نگرفته است پس قبحی نیز وجود ندارد به خلاف اینکه تکلیف واصل شده باشد بلکه به عبارت بهتر حجت بر تکلیف قائم شده باشد که در اینصورت اعتنا نکردن عبد به احتمال تکلیف، خروج از رسوم بندگی است به همین دلیل ظلم به مولا صورت گرفته و مولا حق دارد این عبد را به خاطر این ظلم عقاب نماید، بنابراین ایشان با این برهان همان مطلبی را که شیخ اعظم«ره» و محقق خراسانی«ره» بدیهی می دانستند را مبرهن می کند.

ص: ۳۹

ادامه اشکال شهید صدر«ره» به فرمایش محقق اصفهانی«ره»

شهید صدر«ره» به این مطلب محقق اصفهانی«ره» اشکال کرده است و حاصل اشکال ایشان این است که این مطلب که تمام امور قبیحه باید به ظلم و همه امور حسن به عدل برگردد اگر چه بین علمای معقول مشهور است و ایشان نیز بسیاری از مسائل اصول را بر آن مبتنی کرده اما دلیلی ندارد، چون ابتدا باید دانست که معنای ظلم چیست؟ ظلم یعنی سلب حق دیگری، بنابراین قبل از اینکه معلوم شود در اینجا ظلمی وجود دارد یا نه باید معلوم شود که آیا حقی در اینجا وجود دارد تا عدم ادای آن منجر به ظلم باشد؟ پس باید معلوم شود که مولا در صورت عدم علم به تکلیف حق اطاعت دارد یا خیر؟ اگر در اینصورت نیز حق اطاعت داشته باشد عدم اعتنا به تکلیف، ظلم به مولا می شود و اگر حق اطاعت وجود نداشته باشد ظلم به او نیز منتفی می شود.

بنابراین سخن در اینجا این است که قائلین قاعده قبح عقاب بلابیان در ابتدا باید مطلب دیگری را مشخص کنند و آن اینکه محدوده اطاعت از مولای حقیقی چه مقدار است؟ آیا فقط در مواردی که به دستور او علم داریم و یا بر آن اقامه حجت شده باید دستورات او را اطاعت کنیم یا اینکه حتی در صورت احتمال نیز اطاعت از مولا لازم است؟ و نیز آیا در صورت احتمال اطاعت، فرقی بین مقام قبل از فحص و بعد از فحص وجود دارد یا خیر؟ به این معنا که آیا حق اطاعت مولا فقط در مقام قبل از فحص وجود دارد یا حتی در صورت بعد از فحص نیز این حق وجود دارد؟ چون در مقام قبل از فحص همه قائل به حق الطاعه هستند به همین دلیل می گویند اگر در واقع تکلیفی باشد و عبد احتیاط نکرده باشد مولا حق بازخواست دارد اما نسبت به مقام بعد از فحص اختلافی است شهید صدر«ره» و برخی دیگر مثل مرحوم سید یزدی و محقق داماد با یک تفصیل می گویند حق الطاعه وجود دارد ولی طبق نظر مشهور در صورت بعد از فحص حق الطاعه وجود ندارد.

بنـابراین چنین دقتی در کلمـات قوم مغفول مانـده است و بایـد رتبه سـابق بر ظلم و عـدم ظلم مشـخص شود و آن اینکه آیا در شبهات حکمیه حق طاعت برای مولای حقیقی وجود دارد یا خیر؟

پاسخ به اشکال شهید صدر«ره»

پاسخ اول: بازگشت قبح ظلم به حکم عقل نظری

در دفـاع از محقـق اصـفهانی«ره» می گـوییم در مرحله قبـل درست است بایـد ثـابت شـود که حقی وجود دارد یـا نه؟ ولی این مُدرَک عقل عملی نیست بلکه مدرک عقل نظری است، مثل اصل وجود خدای متعال در قضیه عالم خالق دارد که عقل نظری حکم به آن می کنـد چون عقـل عملی فقـط به بایـدها و نبایـدها حکم می کنـد و حکم به هست هـا و نیست ها مُـدرَک عقل نظری می باشد. اموری مثل قانون علیت و اینکه اشیاء بدون علت خارجی نمی توانند تحقق پیدا کنند مُدرَک عقل نظری است.

بنابراین محقق اصـفهانی«ره» ممکن است در اینجا بفرماید ام القاضایای قبح افعال باید به ظلم برگردد لکن برای اینکه صـغرای ظلم محقق بشود نیـاز به عقل نظری داریم چون عقل بایـد درک کنـد که برای مولا حقی وجود دارد تا رعایت نکردن آن حق صغرای ظلـم را محقـق کنـد، پس اگر مراد ایشـان ایـن باشـد که حـق، مُـدرَک عقـل نظری است در اینصـورت اشـکال شـهید صدر«ره» به ایشان وارد نمی شود.

پاسخ دوم: بازگشت قبح ظلم به حسن عدل به سبب ترک محسّنات

ثانیا ممکن است ایشان بفرماید ام القضایا حسن العدل است و در اینصورت ترک امور حَسن قبیح و مصداق ظلم می شود پس چیزی نـداریم که قبیـح باشـد و ترک الحسن نباشـد، در نتیجه می توان منشأ قبـح ظلم را عقل عملی دانست ولی با این بیان که منشأ قبح ظلم حُسن عدل باشد تا ترک امور محسّـِنه مصداق ظلم بشود، البته این سخن را درکلمات محقق اصفهانی«ره» ندیدم اما ممکن است کسـی چنین سـخنی بگوید که یک قضـیه بالادستی بیشتر وجود ندارد و آن حسن العدل است البته عدل دارای مراتب مختلف است عقل برخی مراتب را به این صورت درک می کند که ترک آن ظلم نباشد مثل احسان که عقل می گوید حسن است اما ترک آن ظلم نیست و گاهی نیز عدل در مرتبه ای است که ترک آن ظلم باشد.

ص: ۴۱

بنابراین اگر محقق اصفهانی«ره» قائل بود که مطلق مُدرَکات عقل عملی باید به امر دیگری برگردد این اشکال به ایشان وارد بود اما اگر همانگونه که ایشان می گوید قبح ظلم باید به چیز دیگری بازگردد بتوانیم بگوییم همین مقدار که منشأ قبح ظلم به حسن عدل بر گردد باعث می شود که از دائره مدرکات عقل عملی خارج نمی شود در نتیجه اشکال شهید صدر«ره» وارد نمی شود.

بلکه ممکن است در آن بحث که خدای متعال می فرماید:« فالهمها فجورها و تقواها» بگوییم مدرکات عقل عملی همان چیزهایی است که خداوند آنها را به انسان الهام کرده است چه فجور باشد و چه تقوا، پس خداوند حقایق واقعی را در نفوس قرار داده است در اینصورت می توان گفت خدای متعال به نفوس ما الهام کرده است که مخالفت با تکلیفی که واصل شده است ظلم است و قبح دارد بنابراین لازم نیست به چیز دیگری برگردد و مخالفت با تکلیفی که واصل نشده قبیح نیست چون خداوند قبح آن را به ما الهام نکرده است. بنابراین اگر این بیان را در مانحن فیه بیاوریم باید بگوییم در جایی که احتمال تکلیف وجود دارد عقل حکم به انبغاء اطاعت می کند، در اینصورت ترک آن فعل مصداق ظلم می شود و قبیح است مثلا اگر می گوییم ضرب یتیم بدون وجه ظلم است به این دلیل است که ضرب یتیم مصداق ترک معاشرت حسن است.

پس دو پاسخ می توان در دفاع از محقق اصفهانی«ره» بیان نمود.

محقق اصفهانی«ره» بیان چهارمی دارد که در جلسه بعد بیان می شود.

دلیل عقل /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۶/۲۶

ص: ۴۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل /برائت /اصول عملیه

- اشکال شهید صدر«ره» به دلیل پنجم

- اشکال اول: عدم نیاز به مقدمات و تفصیلات در سخن محقق اصفهانی«ره»

- پاسخ به اشکال اول: فایده سخن محقق اصفهانی«ره»در تدقیق مبنای مشهور

- اشکال دوم: عدم تاثیر سخن محقق اصفهانی«ره» در مسلک حق الطاعه و تقدم رتبه مساله حق الطاعه

اشکال شهید صدر«ره» به دلیل پنجم

آخرین دلیلی که شهید صدر«ره» برای اثبات قاعده قبح عقاب بلابیان نقل می کند و سپس آن را به نقد می کشد فرمایش دیگر محقق اصفهانی«ره» در نهایه الدرایه است که حاصل آن این است که انشائات شارع بر دو قسم است؛ یک قسم انشائاتی که مجرد جعل است و از ناحیه شارع اراده و بعث و تحریکی در آنجا نیست بلکه فقط می خواهد چنین قانونی وجود داشته باشد مثل اینکه پارلمانی می خواهد به تعطیلات برود ولی قبل از تعطیلات قانونی را تصویب می کند تا بعدا به مرور زمان این مصوّبه قانون بشود در اینصورت فقط یک کالبد تشکیل می شود و باعثیت و زاجریت ندارد به همین دلیل اسم چنین انشائی، تکلیف نیست چون کلفتی نمی آورد در نتیجه بعث و زجری نیز وجود ندارد.

قسم دوم که به آن تکلیف حقیقی می گویند عبارت است از انشاء وجوب و حرمتی که به داعی بعث در امر و به داعی زجر در نهی جعل می شود و اسم آن قانون حقیقی است ویژگی این قسم این است که اگر بخواهد تبدیل به بعث حقیقی شود باید به عبد واصل شود چون تکلیف نفس الامری که به عبد نرسد تحریکی نیز ایجاد نمی کند، بنابراین آنچه که می توان به آن حکم گفت مشروط به وصول است و قبل از وصول نمی توان به آن بعث حقیقی گفت، بنابراین وزان وصول وزان قدرت است یعنی همانطور که اگر کسی قدرت بر کاری نداشته باشد امر و نهی به آن کار بر او تاثیری نمی گذارد در صورتی که تکلیفی به او واصل نشده باشد نیز او را تحریک به فعل یا ترک آن کار نمی کند.

ص: ۴۳

در نتیجه در مواردی که تکلیف واصل نشده باشد عقاب قبیح است چون در این ظروف اصلا تکلیف حقیقی وجود ندارد، نه اینکه تکلیفی هست و بیانی برای آن نیست، پس یا در عبارات قوم نسبت به تعبیر به «قبح عقاب بلابیان» مسامحه وجود دارد چون فرض این است که در صورت عدم بیان اصلا حکمی نیست و یا اینکه باید گفت مراد از عدم بیان، عدم وصول است و فرق است بین اینکه گفته شود تکلیفی وجود دارد که چون بیان ندارد عقاب بر آن قبیح است و اینکه گفته شود اگر بیان نباشد اصلا حقیقت تکلیف وجود ندارد بنابراین مرجع قاعده قبح عقاب بلابیان این است که عقاب بر تکلیفی که وجود ندارد قبیح است.

شهید صدر«ره» بر این فرمایش محقق اصفهانی«ره» دو اشکال وارده کرده است؛

اشکال اول: عدم نیاز به مقدمات و تفصیلات در سخن محقق اصفهانی«ره»

اشکال اول این است که ما سوال می کنیم که آیا حق الطاعه را در ظرف احتمال تکلیف قبول دارید یا خیر؟ اگر حق الطاعه را قبول دارید پس این سخن که تکلیف حقیقی مشروط به وصول است ناتمام است چون حتی در ظرف عدم وصول نیز در صورتی که احتمال تکلیف وجود داشته باشد بعث و زجر برای عبد وجود دارد چون این تکلیف احتمالی موضوع حق الطاعه را درست می کند در نتیجه بیان ایشان نمی تواند استدلال برای قبح عقاب بلابیان قرار بگیرد و اگر حق الطاعه را قبول ندارید در اینصورت نیاز به بیان این مقدمات متعدد نیست که بخواهید تکلیف را به دو قسم تقسیم کنید و پس از آن با بیان آن مقدمات به نتیجه مطلوب برسید بلکه مستقیم می توانید قبح عقاب بلابیان را ثابت نمایید؛

«و یرد علیه:

أولاًـ- ان حق الطاعه ان کان شاملاً للتکالیف الواصله بالوصول الاحتمالی فباعثیه التکلیف و محرکیته مولویاً مع الشک معقوله أیضاً، و ذلک لأنه یحقق موضوع حق الطاعه، و ان لم یکن حق الطاعه شاملاً للتکالیف المشکوکه فمن الواضح انه لیس من حق المولی ان یعاقب علی مخالفتها لأنه لیس مولی بلحاظها بلا حاجه إلی هذه البیانات و التفصیلات. و هکذا نجد مره أخری ان روح البحث یجب ان یتجه إلی تحدید دائره حق الطاعه»(۱) .

پاسخ به اشکال اول: فایده سخن محقق اصفهانی«ره»در تدقیق مبنای مشهور

تعلیقه ای در اینجا وجود دارد و آن اینکه درست است که در نتیجه گیری نهایی اینگونه می شود که پاسخ به این سوال می تواند او را بی نیاز از چنین بیانی نماید ولی واقعیت این است که تدقیقی در مقام وجود دارد که آیا چون تکلیف هست و بیان نیست عقاب قبیح است و یا اینکه از باب سالبه به انتفاء موضوع عقاب قبیح است؟ بنابراین بیان محقق اصفهانی«ره» تدقیقی است که در مقام صورت گرفته است.

مثل تدقیقی که محقق ایروانی«ره» در باب قطع کرده است و آن اینکه مشهور بین اصولیون این است که قطع منجز و معذر است، یعنی در مواردی که قطع مطابق با واقع باشد منجز است و در جاهایی که قطع خلاف واقع بوده معذر است، محقق ایروانی گفته قطع هیچ وقت معذر نیست بلکه معذر همان جهلی است که در ظرف قطع وجود دارد به این معنا که وقتی در واقع وجوبی وجود داشته باشد که مجهول باشد و در عوض قطع به حکم دیگری غیر از وجوب وجود داشته باشد در اینصورت معذر، جهل به وجوب است نه قطع به حکم دیگر، بله این جهل ملازم با قطع به استحباب یا حرمت و یا حکم دیگر می باشد بنابراین کلام محقق ایروانی«ره» در اینجا تدقیق بیشتر در مقام است و الا مدعای ایشان با مشهور تفاوتی ندارد، حال محقق اصفهانی«ره» نیز اگر چه در مدعا همان قول مشهور در قبح عقاب بلابیان را می گوید اما تفاصیل و بیانات ایشان محصول تدقیق بیشتری است که ایشان به کار برده است و آن این است که در موارد عدم وصول حکم، اصلا تکلیفی وجود ندارد تا ترک آن موضوع عقاب قرار بگیرد.

۱- (۱) دروس فی علم الأصول، سید محمد باقر صدر، ج۲، ص ۳۲۰.

لکن این اشکال به محقق اصفهانی«ره» وارد است که این مطلب که ایشان می گوید تکلیف، وصول می خواهد بدون بررسی مسلک حق الطاعه قابل پذیرش نیست، چون ایشان می گفت چون داعی بعث و زجر بدون وصول قابل تحقق نیست به همین دلیل باید وصول باشد تا تکلیف محقق شود در حالیکه قائل به حق الطاعه می گوید در ظرف شک و احتمال تکلیف، باعثیت و زاجریت وجود دارد اگر چه حکم واصل نشده باشد، بنابراین درست است که این حق را به محقق اصفهانی«ره» می دهیم که دلیل قاعده قبح عقاب بلابیان را تحلیل کند و آن را از باب سالبه به انتفاء موضوع بداند بر خلاف مشهور که می گویند حکم وجود دارد ولی عقاب ندارد اما این اشکال نیز به ایشان وارد است که قبل از این سخن مسلک حق الطاعه را مورد بررسی قرار نداده است چون باید مشخص شود که آیا در ظرف عدم وصول و احتمال تکلیف حق الطاعه وجود دارد یا خیر؟ اگر ایشان در این مرحله بتواند مسلک حق الطاعه را رد کند در اینصورت فرمایشات ایشان صحیح است و الا سخن ایشان نمی تواند برای قاعده قبح عقاب بلابیان مفید باشد.

اشکال دوم: عدم تاثیر سخن محقق اصفهانی«ره» در مسلک حق الطاعه و تقدم رتبه مساله حق الطاعه

اشکال دوم شهید صدر«ره» به بیان محقق اصفهانی«ره» این است که این تکلیف حقیقی که متقوم به وصول است چه انشائی است؟ آیا انشائی است که اراده مولاـ به همراه آن است و مصلحت ملزمه در واجبات و مفسده ملزمه در محرمات را دارد یا معنای دیگری مراد است؟ اگر معنای اول مراد باشد در اینصورت تحقق تکلیف نیاز به وصول ندارد چون مصلحت و مفسده دائر مدار علم و عدم علم نیست و اراده مولاـ نیز قائم به ذات مولاست و علم و عدم علم دخیل در آن نیست بنابراین اگر چه بگویید تا حکم واصل نشود منجز نمی شود و عقل حکم به امتثال آن نمی کند اما اصل وجود تکلیف منتفی نمی شود چون طبق این فرض تکلیف حقیقی منوط به وصول حکم نمی شود، ولی اگر مراد این است که تکلیف حقیقی تکلیفی است که واصل شود تا بعث و انزجار داشته باشد و الا درست است که اراده مولا تکلیف را از مجرد کالبد خارج می کند ولی تا در نفس عبد بعث و زجر ایجاد نکند به آن تکلیف حقیقی گفته نمی شود و چون بعث و زجر منوط به وصول تکلیف است به همین دلیل تکلیف محقق نمی شود اما این بیان، مساله را پایان نمی دهد چون مساله در این است که آیا عقل در این موارد که تکلیف وجود ندارد ولی احتمال دارد که مصلحت یا مفسده ملزمه در نفس مولا وجود داشته باشد در اینصورت نیز آیا عقل حکم به برائت و قبح عقاب بلابیان می کند یا خیر؟ بنابراین بیان محقق اصفهانی«ره» نمی تواند مساله حق الطاعه را رد کند و برائت عقلی را ثابت نماید؛

«و ثانیاً:- ان التکلیف الحقیقی الّذی ادعی کونه متقوماً بالوصول ان أراد به الجعل الشرعی للوجوب مثلا الناشئ من إراده ملزمه للفعل و مصلحه ملزمه فیه فمن الواضح ان هذا محفوظ مع الشک أیضاً حتی لو قلنا بأنه غیر منجز و ان المکلف الشاک غیر ملزم بامتثاله عقلاـ لأن شیئاً من الجعل و الإراده و المصلحه لاـ یتوقف علی الوصول، و ان أراد به ما کان مقروناً بداعی البعث و التحریک فلنفترض ان هذا غیر معقول بدون وصول الا ان ذلک لا یُنهی البحث، لأن الشک فی وجود جعل بمبادئه من الإراده و المصلحه الملزمتین موجود علی أی حال حتی و لو لم یکن مقروناً بداعی البعث و التحریک، و لا بد ان یلاحظ انه هل یکفی احتمال ذلک فی التنجیز أو لا؟ و عدم تسمیه ذلک بالتکلیف الحقیقی مجرد اصطلاح و لا یغنی عن بحث واقع الحال»(۱) .

نتیجه این شد که آنچه شهید صدر«ره» فرموده که «لا مناص منه» هر اصولی باید مساله حق الطاعه را حل کند و الا اگر حق الطاعه حل نشود مساله پایان نمی پذیرد و این مساله نیز دائر مدار تکلیف و عدم تکلیف نیست بلکه اعم از تکلیف و اراده و محبوبیت است.

عقد سلبی تمام شد و نتیجه این شد که از منظر شهید صدر«ره» همه استدلال هایی که برای قاعده قبح عقاب بلابیان اقامه شده مورد اشکال قرار گرفت.

و اما عقد ایجابی در جلسه بعد مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

دلیل عقل /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل /برائت /اصول عملیه

ص: ۴۷

۱- (۲) دروس فی علم الأصول، سید محمد باقر صدر، ج۲، ص ۳۲۰.

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات قبل عقد سلبی فرمایش شهید صدر«ره» مورد بحث قرار گرفت و نتیجه این شد که دلیلی بر قاعده قبح عقاب بلابیان وجود ندارد و همه ادله ای که برای اثبات آن قاعده ادعا شده است مورد مناقشه قرار گرفت.

بررسی عقد ایجابی کلام شهید صدر«ره»

شهید صدر«ره» در این بخش می گوید وقتی به عقل عملی مراجعه می کنیم می بینیم عقل عملی به بداهت همانطور که حسن عدل، حسن احسان به دیگران و حسن شکر منعم را درک می کند همینطور عقل درک می کند که نسبت به مولای حقیقی که مولویت او ذاتی است و عبد به شراشر وجودش فقیر به اوست و منحصر در خدای متعال می باشد باید خواسته های او

اجابت شود چه مولا خواسته های خود را ابراز کرده باشد و واصل شده باشد و چه ابراز کرده و واصل نشده و چه اصلا ابراز نکرده و ابراز نکردن نیز چه به جهت مانع باشد و چه به جهت مصلحت برای بیان نکردن باشد، در تمام این صور چه علم داشته باشد و چه مظنه داشته باشد و یا حتی احتمال دهد عقل درک می کند که مولا حق طاعت دارد مگر اینکه خود مولا به نحو جادّ ترخیص کند به همین دلیل اگر برائت شرعیه برای ما ثابت شد به این معناست که مولا ترخیص در تکلیف نموده است، پس اصل عقلی برائت نیست بلکه اشتغال است بله برائت شرعیه و برائت عقلائیه درست است اگر چه برائت عقلائیه نیز به برائت شرعیه برمی گردد، چون برائت عقلائیه این است که روش عقلاء بر این است که وقتی تکلیف به آنها واصل نشد و آنها نیز وظیفه فحص را انجام داده اند برائت جاری می کنند حال اگر شارع این سیره عقلائیه را ردع نکرد ثابت می شود که شارع نیز آن را قبول دارد و این به معنای اثبات برائت شرعیه می باشد. البته این توضیح لازم است و آن اینکه در مواردی که سیره عقلاء در معرض این است که به شرعیات نیز تسرّی پیدا کند شارع اگر آن سیره را قبول ندارد باید آن را ردع نماید چون اگر شارع ردع نکند به معنای قبول این سیره توسط شارع است بنابراین در فرض عدم ردع شارع، امضای او ثابت می گردد.

این بیـان شـهید صـدر«ره» در مورد مولای ذاتی است به خلاف مولای قراردادی که عقلاء گاهی به حسب نیازی که دارنـد به فردی مقام مولویت اعطا می کننـد خواه مادام العمر به او مولویت بدهند و یا مثل رئیس جمهور به صورت موقت به او مولویت بدهنـد و نیز گاهی شارع مقـدس به برخی افراد مولویت عطا می کنـد مثل مولویت پـدر و جد پدری برای فرزندان صـغار و یا جعل مولویت برای فقیه، در اینصورت چنین مولویت هایی مجعوله هستند و حدود و ثغور آن نیز طبیعتا تابع جعل است.

نکته

ذکر این نکته لازم است که اینگونه نیست که همیشه منشأ سـیره های عقلائییه عقل باشد بلکه در بسـیاری از موارد سیره عقلاء مناشـئ دیگری دارد مثل عادات و رسوم و یا سـلیقه و سـلطه که موجب فراگیر شدن سـیره بین عقلاء می شود، گاهی نیز منشـأ یک بناء عقلائی ممکن است خرافات باشـد مثل بیرون رفتن روز سـیزده به در و یا از روی آتش پریدن در چهارشـنبه سوری و توجه به این مطلب مهم است و باید در بحث سیره های مستحدثه مورد توجه قرار گیرد.

«۲- مسـلک حقّ الطاعه: وهکـذا نصل إلى المسـلک الثانی وهو مسـلک حقّ الطاعه المختار. ونحن نؤمن فی هـذا المسـلک بأنّ المولویه الذاتیه الثابته للّٰه سبحانه وتعالی لا تختصّ بالتکالیف المقطوعه، بل تشمل مطلق التکالیف الواصله ولو احتمالًا. وهذا من مـدرکات العقـل العملی، وهی غیر مبرهنه. فکمـا أنّ أصـل حقّ الطـاعه للمنعِم والخـالق مـدرک أوّلیّ للعقـل العملی غیر مبرهنٍ کذلک حدوده سـعهً وضیقاً. وعلیه فالقاعده العملیه الأوّلیه هی أصاله الاشتغال بحکم العقل مالم یثبت الترخیص الجادّ فی ترک التحفّظ، علی مـا تقـدم فی مبـاحث القطع . فلابـدّ من الکلاـم عن هـذا الترخیص وإمکـان إثبـاته شـرعاً، وهو مـا یسـمّی بالبراءه الشرعیه»(۱) .

ص: ۴۹

۱- (۱) - دروس فی علم الأصول، ج ۳، ص: ۳۳۶.

پس یا باید اذن را از برائت شرعیه به دست بیاوریم و یا از سیره ممضاه و غیر مردوعه و الا عقل برائت را درك نمی كند بلكه اصاله الاشتغال را نسبت به مولای حقیقی درك می كند.

منبهاتی نیز برای این نظریه وجود دارد مثل اینكه مادر انسان خواسته هایی دارد كه نمی تواند آن را بگوید و از چند نفر هم سوال شده و آنها نیز اظهار بی اطلاعی از نیازهای مادر كرده اند در اینصورت عقل می گوید انصاف نیست كه آن خواسته احتمالی مادر را برآورده نكنید و به بهانه خبر نداشتن از آن، شانه از زیر بار آن خالی كنید به همین دلیل اگر اعتنا به چنین خواسته ای نكنید مبتلا به عذاب وجدان می شوید.

بنابراین شهید صدر«ره» می خواهد بگوید حق مولویت ذاتی اقتضا دارد كه هر جا احتمال تكلیف نیز باشد حق اطاعت مولای ذاتی وجود دارد و همه این را درك می كنند اما چون اهواء زیاد است به همین دلیل به آن توجه نمی كنند.

اشكالات مسلك حق الطاعه

قسمتی از این اشكالات را در پایان سال گذشته از كتاب المبسوط نقل كردیم(۱) كه ایشان پنج یا شش اشكال وارد كرده بود و ما پاسخ دادیم لكن دو سه اشكال مهم در مقام وجود دارد كه متعرض آنها می شویم و بقیه را احاله به مطالب گذشته می دهیم.

دلیل عقل(نقد مسلک حق الطاعه) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۷/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل(نقد مسلك حق الطاعه) /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

۱- (۲) -جلسات ۸۸ تا ۹۱ سال گذشته.

بحث در دلیل عقل بر اثبات برائت در شبهات حكمیه بود، همانطور كه بیان شد سه نظریه كلی در اینجا وجود دارد؛

نظریه اول برائت است با این بیان كه عقل حكم به برائت و به تعبیر بهتر حكم به عدم استحقاق عقاب می كند و یا عدم استحقاق عقاب را درك می كند.

نظریه دوم این است كه عقل احتیاط را درك می كند و یا به آن حكم می كند.

نظریه سوم نیز كه مرحوم سید یزدی و محقق داماد«ره» آن را بیان كرده اند قول به تفصیل است كه حاصل آن این است كه در

مواردی که عـدم وصول تکلیف، فقـط از ناحیه مولا باشـد عقل حکم به برائت می کنـد اما در مواردی که عوامل دیگری مثل تقیه باعث شـده مولا حکم را بیان نکنـد و یا اگر بیان کرده موانع خارجی مثل اخفاء ظالمین باعث شـده تکلیف به ما نرسد در اینصورت عقل حکم به احتیاط می کند.

اما کسانی که قائل به نظریه اول هسـتند پنـج یاشـش دلیل برای اثبات برائت دارنـد که اولین دلیل آنها قاعده قبح عقاب بلابیان بود که مورد بررسـی قرار گرفت تا به بیان شـهید صدر«ره» رسـیدیم. همانطور که ذکر شد کلام ایشان مشـتمل بر عقد سلبی و عقـد ایجابی بود، عقـد سـلبی این بود که دلیلی بر قاعـده قبـح عقاب بلابیان نـداریم و چهار یا پنج دلیلی که بر این قاعده اقامه شده بود را ایشان رد کرد و اما عقد ایجابی نیز این بود که با مراجعه به وجدان می بینیم بین مولای عرفی و مولای حقیقی فرق وجود دارد، در مولـای حقیقی و ذاتی که عبـد حـدوثا و بقاءا هرچه دارد از اوست در موارد شک در تکلیف نیز حق طاعت او محفوظ است، بنـابراین تـا وقتی که مولاـ خودش ترخیص نـداده باشـد حق طـاعت او محفوظ است به همین دلیل بایـد احتیاط نمود. سرّ آن نیز این است که مولویت چنین مولایی گسترده است و اختصاص به موارد علم به تکلیف و یا جایی که حجت بر تکلیف اقامه شده ندارد.

ص: ۵۱

اشکالات مسلک حق الطاعه

بر مسلک حق الطاعه وجوهی از اشکالات وارد شده است، تعدادی از این اشکالات در کتاب المبسوط آیت الله سبحانی ذکر شده که مجددا تکرار نمی کنیم، اما چند اشکال مهم وجود دارد که آن را بیان می کنیم؛

اشکال اول: عدم امکان حق الطاعه به دلیل احتمال حرمت احتیاط

اشکال اول ما خطر بالبال است که برای بیان آن، ذکر چند مقدمه لازم است؛

مقدمه اول این است که همه قبول دارند که در موارد دوران بین محذورین حق الطاعه معنا ندارد چون عقل نه حق الطاعه در این موارد را درک می کند و نه بر طبق آن حکم می کند مثلا- در جایی که وجوب و حرمت هم زمان احتمال داده می شود در اینصورت تحقق خواسته مولا در خارج ممکن نیست به همین دلیل عقل حکم به حق الطاعه نمی کند نه نسبت به وجوب محتمل و نه نسبت به حرمت محتمله.

مقدمه دوم این است که اگر حق الطاعه ای را فرض کنیم وجود دارد فرقی نیست بین اینکه آن تکلیف تکلیف واقعی باشد یا تکلیف ظاهری در ظرف شک باشد مثلا اگر شارع مقدس در باب فروج احتیاط کند مثل ازدواج با زنی که مردد بین خواهر رضاعی است برخی گفته اند این مورد از مواردی است که باید احتیاط کرد و یا مثل اخباریون که می گویند در شبهات حکمیه تحریمیه باید احتیاط کرد یعنی شارع جعل احتیاط کرده است در اینصورت نسبت به این خواسته های مولا که مربوط به ظرف شک است شارع حکم ظاهری جعل نموده است.

حال با توجه به این دو مقدمه گفته می شود در شبهات حکمیه احتمال می دهیم شارع احتیاط را حرام کرده باشد پس ممکن است حکم ظاهری شارع در ظرف شک بر خلاف حق الطاعه باشد بنابراین چنین احتمالی وجدانا وجود دارد و دافعی برای آن نداریم در نتیجه نمی توانیم بگوییم در شبهات حکمیه قائل به احتیاط می شویم، به عبارت دیگر در موارد شبهات حکمیه از یک طرف احتمال وجوب واقعی یا حرمت واقعیه را میدهیم که فعل یا ترک آن واجب است و از طرف دیگر احتمال حرمت ظاهری یعنی حرمت احتیاط را می دهیم، در نتیجه دو طرف محذور یکی واقعی و دیگری ظاهری است و دوران بین محذورین پیش می آید که حق طاعت در آن ممکن نیست، لکن این نکته را باید توجه کنیم که این ایراد اصل مسلک حق الطاعه را زیر سوال نمی برد چون اگر جایی فقط احتمال وجوب یا حرمت بدهیم مثل اینکه دلیل داشته باشیم که احتیاط حرام نیست در اینصورت معروف این است که قاعده قبح بلابیان در اینجا جاری است و مرحوم شهید صدر نیز همین مورد را می گوید حق الطاعه وجود دارد و احتیاط جاری می شود. در این فرض اشکال ما وارد نیست بلکه اشکال ما در جایی وارد است که احتمال حرمت احتیاط داده شود همانطور که فقیه در غالب احکام چنین احتمالی می دهد چون همانطور که احتمال داده می شود که احتیاط واجب باشد همانطور احتمال دارد که احتیاط حرام باشد بنابراین در آنچه که از فقه مورد ابتلای ماست مسلک حق الطاعه نمی تواند احتیاط را بر گردن ما بگذارد.

این اشکال به نظر ما جوابی ندارد.

اشکال دوم: تناقض درونی در مسلک حق الطاعه

این اشکال را برخی فضلای معاصر(۱) گفته اند و آن اینکه مسلک حق الطاعه از یک تناقض درونی رنج می برد. برای تبیین این مساله سه چهار بیان وجود دارد و شاید یکی از مهمترین اشکالات مسلک حق الطاعه همین بیان باشد البته بیانی که ما اینجا می آوریم به ترتیب عبارات ایشان نیست بلکه لبّ مطلبی که از مجموع عبارات ایشان استفاده می شود را بیان می کنیم؛

بیان اول اشکال دوم: اهمیت دادن به موارد اهتمام شارع

بیان اول که ظاهر الصلاح است و با مبانی خود شهید صدر«ره» نیز همخوانی دارد این است که مسلک حق الطاعه به مساله بالاتری برمی گردد و آن اینکه ما باید به موارد اهتمام شارع اهتمام بورزیم به این معنا که ابتدا ببینیم شارع به چه اموری بیشتر اهتمام دارد و سپس ما نیز به آنها اهتمام داشته باشیم، در مساله علم اجمالی که یقین داریم مثلا یکی از کاسه ها نجس است و یا یکی از نمازها باطل است معروف این است که باید احتیاط کرد و شارع نمی تواند ترخیص دهد ولی شهید صدر«ره» راهی نشان داده که با آن راه می گوید می توان قائل به عدم وجوب احتیاط شد چون شارع می تواند گاهی در موارد علم اجمالی ترخیص دهد و آن راه این است که درست است که شارع در اینجا مصلحت و یا مفسده الزامیه ای می بیند ولی آن موارد اباحه که با وجوب یا حرام مخلوط شده و ما علم اجمالی پیدا کرده ایم گاهی آنقدر مورد اهتمام شارع قرار می گیرد مثل اینکه شارع می خواهد بر عبد ضیق نباشد و او آزادی داشته باشد به همین دلیل این واجب یا حرام را فدای آن مصلحت می کند، مثلا در شهری صد قصابی وجود دارد و علم داریم که یکی از این قصابی ها ذبح صحیح ندارد، در اینصورت طبق قواعد علم اجمالی باید احتیاط کرد اما ایشان می گوید اگر شارع بخواهد به دلیل صحیح نبودن ذبح یک قصابی حکم به اجتناب از بقیه موارد را کند از یک طرف عسر و حرج برای مردم پیش می آید و از طرف دیگر بقیه قصاب ها نیز متضرر می شوند به همین دلیل شارع به دلیل این مصلحت دست از حرمت ذبیحه این قصابی ها بر می دارد در نتیجه احتیاط واجب نیست، بله، نباید از هر صد قصابی خرید کند چون علم تفصیلی به اکل ذبیحه حرام پیش می آید و قطعا جایز نیست پس خود شهید صدر«ره» قبول دارد که گاهی احکام ترخیصیه شرع به اندازه ای نزد شارع اهتمام دارد که احکام الزامیه را فدای آن می کند حال در موارد شبهه حکمیه همینطور که احتمال وجوب یا حرمت وجود دارد احتمال اینکه اباحه ترخیصیه شرع وجود داشته باشد نیز وجود دارد، در اینصورت وقتی عقل احتمال می دهد که در کنار این وجوب یا حرمت ممکن است اباحه ترخیصیه مورد اهتمام شارع نیز وجود داشته باشد در نتیجه عقل نمی تواند حکم کند که حتما باید جانب الزام را رعایت کنید و جانب اباحه را لازم نیست که رعایت نمایید، بنابراین نمی توان گفت حکم یا درک عقل در این موارد رعایت کردن حکم الزامی است.

۱- (۱) -آیت الله شیخ صادق آملی لاریجانی دام عزه.

پس هم طبق مسلک خود شهید صدر«ره» و هم طبق آنچه که ما تعقل می کنیم باید بگوییم مسلک حق الطاعه مُدرَک عقل عملی نیست.

پس وجه تناقض مسلک حق الطاعه این است که زیربنای مسلک حق الطاعه اهتمام ورزیدن به چیزی است که مورد اهتمام مولاست و موارد اهتمام شارع در شبهات حکمیه دو اقتضاء را دارد؛ یکی اهتمام به حکم الزامی که نتیجه آن احتیاط است و دیگری اهتمام به حکم ترخیصی که نتیجه آن ممنوع بودن احتیاط است و این دو اقتضاء با هم تناقض دارند(۱) .

ص: ۵۴

۱- (۲) – عبارت آیت الله صادق لاریجانی از فصلنامه پژوهش های اصولی شماره ۱ در پایگاه اطلاع رسانی حوزه در زیر می آید:«نقد دوم: از منظر سازگاری درونی: به گمان ما نظریه حق الطاعه از نوعی ناسازگاری درونی رنج می برد و این مشکل اساسی این نظریه است. مقصود ما از ناسازگاری درونی، تناقض منطقی نیست، بلکه منجر شدن به نوعی تزاحم و یا تنافی در مقتضیات احکام عقل عملی است و چون تنافی یا تزاحم در احکام عقل عملی بالفعل معقول نیست، معلوم می شود نظریه حق الطاعه به شکلی که در کلمات شهید صدر مطرح شده است، قابل تایید و پذیرش نیست.چنان که گفتیم، نظریه حق الطاعه می گوید: دائره مولویت مولای حقیقی یعنی خداوند موسع است به طوریکه علاوه بر تکالیف مقطوع، تکالیف مظنون و محتمل را نیز شامل می شود. همین که احتمال دادیم تکلیفی در واقع داریم، به مقتضای حق الطاعه که خود حکمی از عقل عملی است، باید احتیاط کرد و به مقتضای آن تکلیف عمل نمود. نکته ای که در نظریه حق الطاعه مغفول افتاده و به کلی از دید مؤسس بزرگوار این نظریه و شاگردان وی به دور مانده، این که در موارد شبهات بدوی همچنان که احتمال تکلیف اعم از وجوبی یا تحریمی می دهیم، احتمال اباحه واقعی هم می دهیم; و حکم عقلی به حق طاعت مولا، همان قدر که در تکالیف وجوبی و تحریمی مطرح است، در اباحه واقعی هم مطرح است.اگر منعم یا خالق یا مالک بودن مولا مستدعی است تکالیف او را گردن نهیم و به مقتضای آن عمل کنیم، همین منعمیت و خالقیت و مالکیت هم مستدعی است که به «اباحه » او به عنوان حکمی از احکام خمسه، گردن نهاده و به مقتضای آن عمل نماییم.برای سهولت در بحث، فعلا اباحه مورد بحث را اباحه اقتضایی فرض می کنیم که خود دارای جعلی است مستقل در کنار جعل حرمت و وجوب و لذا یکی از احکام خمسه شمرده می شود. قول به خالی بودن اباحه از هرگونه جعلی، سخن نادرستی است که در بحث اباحه اقتضایی و اباحه لااقتضایی آن را تنقیح خواهیم کرد. اشکال ما به نظریه حق الطاعه این است که این نظریه اقتضا دارد در شبهات بدویه عقل هم حکم به رعایت تکلیف واقعی داشته باشد که لازمه اش احتیاط است و هم حکم به رعایت اباحه واقعی که لازمه اش رها بودن و ترخیص است و چون این دو حکم عقلی نمی تواند بالفعل موجود باشد و هیچ دلیلی بر ترجیح یکی بر دیگری نیست، معلوم می شود اصل نظریه حق الطاعه صحیح نیست. کسانی که قائل به قبح عقاب بلابیان هستند مسلما با این مشکل مواجه نمی شوند و همین، ترجیح این نظریه و تقویت آن را نسبت به بدیلش، به دنبال خواهد آورد».

دلیل عقل(نقد مسلک حق الطاعه) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل(نقد مسلک حق الطاعه) /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در مناقشاتی بود که در مورد حق الطاعه وارد شده است اشکال دوم این بود که اگر مولا به چیزی اهتمام داشت عبد نیز باید به آن چیز اهتمام داشته باشد، بنابراین اگر مولا در جایی جعل اباحه نموده است وظیفه عبد نیز این است که به آن اباحه اهتمام داشته باشد و اگر عبد بخواهد خود را محدود نماید خلاف چیزی است که مولا به آن اهتمام داشته است، بنابراین در موارد شبهات حکمیه که انسان خود را بین المحذورین می بیند چون از یک طرف احتمال حکم الزامی را می دهد و باید به تناسب آن احتیاط نماید و از طرف دیگر احتمال اباحه می دهد به همین دلیل نباید احتیاط کند در نتیجه امکان احتیاط وجود ندارد و عقل نمی تواند به آن حکم نماید، عبارت ایشان اینگونه است:

«می توان گفت که مساله تنافی بین دو حکم عقلی از مساله اساسی تری منشعب می شود و آن رعایت اهتمام های مولاست اگر مولا که در مقام رعایت مصالح عباد است اینطور می بیند که ترخیص و آزادی عبد مهمتر از تقید و محدودیت اوست و لذا با رعایت جوانب مصالح او حکم به ترخیص می کند آیاعبد می تواند این اهتمام مولا را نادیده گرفته و جانب محدودیت و تقید را بگیرد؟ در جایی هم که اباحه واقعی و الزام واقعی مشتبه می شوند و ندانیم که اصلا اباحه و الزامی هست یا نه باز هم مساله اهتمام مولا مطرح می شود چون احتمال می دهیم در واقع اباحه باشد که معنایش این است که مولا با ملاحظه همه جوانب اهتمامش به آزادی عبد است، بنابراین اگر باید اهتمام های مولا را رعایت کرد در موارد شک بدوی عقل هم باید حکم به ترخیص کند به ملاحظه اهتمام مولا ـ به ترخیص و هم باید حکم به احتیاط نماید به ملاحظه اهتمام مولا به حکم لزومی و این همان ناسازگاری درونی است که معتقدیم در حق الطاعه وجود دارد. شهید صدر در بحث علم اجمالی و امکان ترخیص در اطراف علم اجمالی معتقد شده بود که اصولی که در اطراف علم اجمالی جاری می شود تابع تزاحم های حفظی است»(۱) .

ص: ۵۵

۱- (۱) -عبارات استاد شیخ صادق لاریجانی«دام عزه».

پاسخ اول به بیان اول اشکال دوم: عدم منافات بین اهتمام مولا به اباحه و حکم عقل به احتیاط

این فرمایش خالی از مغالطه نیست چون اینکه ایشان می گوید مولا ـ اهتمام به آزادی دارد اگر مراد از اهتمام به آزادی این است که از ناحیه مولا عبد آزاد باشد در اینصورت منافاتی ندارد با اینکه عبد از جهت دیگری غیر از جهت مولا خودش را مقید نماید مثلا ـ مولا خوردن چیزی را مباح اعلام می کند چون می خواهد از جانب او تقیدی بر یک طرف نباشد اما عبد

چون آن چیز را دوست ندارد آن را نمی خورد پس اینکه عبد به خاطر وجه دیگری مثل ذوق و سلیقه و عادت و یا به خاطر یک امر عقلی خودش را مقید به یک طرف کند منافاتی با این ندارد که مولا در آن فعل به او ترخیص بدهد و در ما نحن فیه عقل به خاطر احترام مولا عبد را محدود می کند که در مواردی که احتمال الزام وجود دارد باید حق مولا را رعایت کنی و رعیات حق مولا به احتیاط است.

نکته

فرق اباحه اقتضایی و اباحه لااقتضایی در این است که در اباحه لااقتضایی چون هیچ مصلحت و مفسده ای وجود ندارد یا مولا هیچ حکمی را جعل نمی کند و یا اباحه را جعل می کند و آن را قانون قرار می دهد اما در اباحه اقتضایی برای جعل اباحه مصلحتی وجود دارد مثل اینکه مصلحت این باشد که از ناحیه مولا عبد تکلیف نداشته باشد در اینصورت چنین اباحه ای منافات ندارد با اینکه عبد خودش را در آن امر محدود نماید، البته خود ایشان بعدا پذیرفته که منافاتی بین حکم عقل و ترخیص مولا من حیث هو مولا وجود ندارد که بعدا خواهد آمد.

ص: ۵۶

پس همـانطور که در موارد علم اجمالی عقل حکم به احتیاط می کنـد تا وظیفه قطعیه امتثال شود و امتثال امکان نـدارد مگر به اجتناب از همه اطراف علم اجمالی در اینجا نیز از باب مقدمه برای اینکه حکم لزومی مولا امتثال شود احتیاط می کنیم.

پاسخ دوم به بیان اول اشکال دوم:موضوع حق الطاعه اهتمام مولا به فعل عبد است نه اهتمام به فعل خودش

اهتمـامی که موضوع حق مولویت است عبـارت است از اهتمام مولا به انجام دادن کاری توسط عبـد و یا ترک آن کار توسـط عبد، پس متعلق اهتمام فعل عبد و یا ترک عبد است در اینصورت عقل حکم می کند به اینکه نباید بی تفاوت باشید و شما نیز باید به آن فعل یا ترک اهتمام داشته باشـید، اما اگر مولا نسـبت به کار خودش اهتمام داشته باشد مثل اینکه مولا اهتمام داشته باشد مصالح عباد را به جعل واجبات و مسـتحبات و مفاسد را به جعل محرمات و مکروهات به آنها برساند و یا مثل ما نحن فیه که مولاـ اهتمـام دارد به اینکه آن کـار را مباح قرار دهـد و ترخیص نمایـد در اینصورت عقل دخالتی نـدارد و حکم به احتیاط نمی کند بلکه عقل در جایی حکم به احتیاط می کند که اهتمام مولا نسبت به فعل یا ترک عبد باشد.

و امـا جعـل اباحه از طرف مولا نیز به این معناست که اهتمام دارد که خودش عبـد را آزاد بگـذارد بنابراین جعل اباحه توسـط شارع نیز ربطی به این ندارد که شارع اهتمام به فعل یا ترک عبد دارد بلکه جعل اباحه مربوط به فعل خود شارع است که عقل در آن دخالتی ندارد.

ص: ۵۷

پاسخ سوم به بیان اول اشکال دوم: موضوع حق الطاعه اوامر و نواهی مولاست نه اهتمامات مولا

سومین پاسخی که می توان داد این است که خود ایشان اشکالی به شهید صدر«ره» می کند که اگر شما قائل به مسلک حق الطاعه شوید لازمه اش این است که نسبت به اغراض مولا بگویید اگر احتمال دادیم مولا غرض و هدفی دارد نیز باید احتیاط کنیم در حالیکه خود شهید صدر«ره» قائل به این لازمه نیست بلکه چیزی که می توان به آن ملتزم شد اهتمام به اوامر و نواهی مولاست نه اغراض و اهداف مولا، حال ما به ایشان می گوییم اگر شما می گویید اغراض و اهداف با دستورات و اوامر فرق می کند و فقط دستورات موضوع حق الطاعه هستند بنابراین اگر چیزی مورد اهتمام شارع باشد ولی به مرحله دستور نرسیده است چگونه می تواند موضوع حق الطاعه قرار بگیرد؟

بنابراین با بیان اهتمامات شارع نمی توان به شهید صدر«ره» اشکال کرد چون ممکن است شهید صدر«ره» بگوید حق الطاعه مربوط به دستورات و اوامر و نواهی شارع است نه مربوط به اهتمامات و اغراض مولا

دلیل عقل(نقد مسلک حق الطاعه) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۷/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل(نقد مسلک حق الطاعه) /برائت /اصول عملیه

بیان دوم اشکال دوم بر مسلک حق الطاعه: تناقض بین احتمال وجوب یا حرمت و احتمال اباحه اقتضایی

بیان دیگری که برای نقد حق الطاعه گفته شده است بیانی است که در مقام اشکال بر بعضی از این نقدها وارد شده و مجیب در مقام جواب از آن اشکالات این بیان را ذکر نموده است.

ص: ۵۸

چون بعضی گفته اند اینکه شما می گویید مسلک حق الطاعه مستلزم تناقض درونی است در صورتی است که معنای اباحه اقتضایی این باشد که مولا می خواهد عبد مطلقا هم از ناحیه حکم عقل و هم از ناحیه حکم شرع آزاد باشد، اما اگر هدف مولا این است که عبد فقط از ناحیه شرع آزاد باشد در اینصورت مسلک حق الطاعه مشکلی ندارد و مستلزم تناقض درونی نیست.

توضیح اینکه اباحه اقتضایی به دو نحو قابل تصویر است؛ تارتا مولا مصلحت را در این می بیند که عبد و مکلف از ناحیه او مطلق العنان باشد یعنی شارع می خواهد که عبد فقط از ناحیه او ملزم نباشد و با الزام عبد از نواحی دیگر کاری ندارد در اینصورت این اباحه اقتضایی فقط با جعل وجوب و حرمت از ناحیه خود شارع تنافی دارد اما اگر الزامی از نواحی دیگر مثل عقل بشود با آن منافاتی ندارد.

قسم دوم اباحه اقتضایی است که مصلحت اقتضا می کند این عبد مطلقا از هیچ ناحیه ای الزام نداشته نباشد و مطلق العنان باشد

چه از ناحیه مولا و چه از نواحی دیگر، در اینصورت مولا هم بایـد جعل اباحه کنـد و هم کاری کند که موضوع حکم عقل به الزام از بین برود چون حکم عقل به حق الطاعه معلق بر این است که شارع خودش ترخیص ندهد پس اگر مولا می خواهد این عبـد هم از ناحیه خودش و هم از ناحیه عقلش مطلق العنان باشـد باید دو کار کند؛ یکی اینکه جعل اباحه کند و دیگری اینکه این اباحه را به عبـد برسانـد و با ایصال اباحه به عبـد موضوع حکم عقل به حق الطاعه از بین می رود چون موضوع حکم عقل عدم ترخیص شارع بود پس اگر شرع ترخیص بدهد عقل عبد او را الزام نمی کند.

ص: ۵۹

بعد از اینکه این دو تصویر برای اباحه اقتضایی روشن شد مستشکل که احتمال می دهم سید علی اکبر حائری«دام ظله»(۱) باشد گفته این تناقض درونی وقتی لازم می آید که اباحه اقتضایی از قسم دوم باشد چون از یک ناحیه احتمال می دهیم مولا اباحه قسم دوم را بخواهد و از طرف دیگر مسلک حق الطاعه می گوید الزام دارید و آزاد نیستید در نتیجه تناقض درونی در مسلک حق الطاعه وجود دارد اما اگر مراد از اباحه اقتضایی قسم اول باشد در اینصورت بین حق الطاعه و احتمال اباحه اقتضایی تنافی وجود ندارد چون معنای اباحه اقتضایی قسم اول این است که از ناحیه مولا عبد آزاد است ولی چون احتمال وجوب هم وجود دارد عقل حکم به احتیاط می کند پس این الزام از طرف عقل است نه از طرف شرع، به همین دلیل تنافی وجود ندارد.

به این مطلب جواب داده اند که درست است طبق قسم اول از اباحه اقتضایی تنافی درونی در مسلک حق الطاعه وجود ندارد اما نفس اینکه فقیه در شبهات حکمیه احتمال بدهد که شاید این اباحه، قسم دوم از اباحه اقتضایی باشد کافی است برای اینکه مسلک حق الطاعه دچار اشکال بشود چون احتمال دارد این اباحه احتمالی از مواردی باشد که شارع آن را به صورت مطلق جعل کرده است در نتیجه حتی عقل نیز نمی تواند حکم به الزام عبد نماید، بنابراین مجرد این احتمال که شاید اباحه مورد احتمال در شبهات حکمیه از موارد قسم دوم باشد مانع از حکم عقل به حق الطاعه می شود.

۱- (۱) -برادر آیت الله سید کاظم حائری«دام ظله» که هر دو در مسلک حق الطاعه تابع استاد خود شهید صدر«ره» هستند.

بنابراین چون در شبهات حکمیه در کنار احتمال وجوب یا حرمت احتمال اباحه اقتضایی قسم دوم نیز وجود دارد به همین دلیل نمی توان گفت عقل حکم به احتیاط می کند.

به عبارت دیگر در شبهات حکمیه سه احتمال وجود دارد؛ احتمال اول اینکه مباح قسم اول باشد احتمال دوم اینکه مباح قسم دوم باشد و احتمال سوم نیز اینکه در شبهات وجوبیه احتمال وجوب و در شبهات تحریمیه احتمال حرمت وجود دارد، حال همین مقدار که احتمال اباحه قسم دوم داده شود دیگر عقل نمی تواند عبد را ملزم به احتیاط نماید چون حکم به احتیاط منافات با مصلحت مولا دارد که می خواهد عبد مطلق العنان باشد. پس بر اساس این جواب، تقریر دیگری برای بطلان حق الطاعه پیدا شد و آن اینکه در همه موارد شبهه حکمیه احتمال وجود اباحه به معنای دوم وجود دارد در اینصورت دیگر مجالی برای درک عقل به احتیاط باقی نمی ماند.

این بیان بیان قویی می باشد.

پاسخ به بیان دوم: نفی احتمال اباحه اقتضایی قسم دوم

برخی از فضلای معاصرین به این بیان جواب داده اند که ما قرینه داریم که حتما اباحه قسم ثانی مراد مولا نیست و اگر اباحه ای باشد حتما از نوع قسم اول است چون اگر غرض مولا این باشد که عبد مرخص العنان باشد مطلقا هم از ناحیه عقل و هم از ناحیه شرع، چنین غرضی یک غرض تکوینی است نه یک غرض تشریعی تا مولا تحقق آن را از عبد بخواهد حال اگر مولا چنین اراده تکوینی را دارد قهرا باید آن را ایصال می کرد تا موضوع حکم عقل را از بین ببرد در حالیکه فرض این است که مولا ـ چنین اباحه ای را ایصال نکرده است چون دلیلی بر آن پیدا نکرده ایم پس چون ایصال نکرده معلوم می شود که غرض مولا ـ چنین اباحه ای نیست و الا به سبب عدم ایصال نقض غرض کرده است چون اگر مولا واقعا در صدد این است که عبد مبتلا به احتیاط نشود باید معلق علیه آن را بوجود می آورد پس اباحه ای که مورد نظر شارع است فقط قسم اول است و اباحه قسم اول منافاتی با حق الطاعه ندارد.

ص: ۶۱

تعلیقه بر پاسخ فوق

در اینجا تعلیقه ای وجود دارد که در اباحه های اقتضایی قسم سومی نیز متصور است که آن قسم منافاتی با عدم وصول به ما ندارد و آن اینکه تارتا مولا- نظرش این است که به هیچ وجهی عبد مضیّق نباشد نه از ناحیه حکم مولا- و نه از هیچ ناحیه دیگری، در اینصورت مولا- باید ولو به اعجاز ایصال کند، تا موضوع حکم عقل به احتیاط درست نشود، اما یک وقت مولا اراده کرده که عبد از ناحیه حکم عقل آزاد باشد اگر اباحه به طرق عادیه به عبد رسیده باشد بنابراین در این فرض مولا اراده کرده که عبد از همه نواحی آزاد باشد لکن به شرط اینکه مولا حکم به اباحه را از طرق عادیه ایصال کرده باشد در اینصورت منافاتی ندارد با اینکه ما فحص کنیم و دلیل اباحه را پیدا نکنیم اما مولا اراده اباحه را داشته باشد.

بنابراین در همه شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه چهار احتمال وجود دارد؛ یکی اباحه لااقتضایی دیگری اباحه اقتضایی فقط از ناحیه حکم خودش، سوم اباحه اقتضایی از ناحیه حکم خودش و حکم عقل بدون هیچ شرطی و چهارم اباحه اقتضایی از ناحیه خودش و از ناحیه عقلش به شرطی که آن اباحه از طرق عادیه به عبد رسیده باشد طبق قسم چهارم نیز بین حکم عقل به احتیاط و احتمال اباحه تنافی وجود دارد.

پس این بیان دوم نیز برای نقد مسلک حق الطاعه تمام نیست، بله، این اشکالاتی که می شود، اصل حق الطاعه را از بین نمی برد چون در مواردی که فقط احتمال وجوب یا حرمت داده می شود و احتمال اباحه داده نمی شود و یا اگر احتمال اباحه را هم می دهیم اباحه لااقتضایی است در این موارد این اشکالات وارد نمی شود.

ص: ۶۲

همچنین در مواردی که احتمال اباحه اقتضایی وجود دارد عقل نمی تواند حکم به حسن احتیاط کند چون حکم عقل به حسن احتیاط با حق الطاعه در ناحیه اباحه اقتضایی منافات دارد مگر اینکه گفته شود قضایای عقلیه مثل قضایای شرعیه متکفل بیان موضوع نیست مثلا اگر گفته شود: «العالم محترم» و یا «المجتهد یجوز التقلید عنه» این قضیه می گوید اگر مجتهد وجود پیدا کرد تقلید از او جایز است اما این دلیل متکفل بیان اینکه این مجتهد چگونه محقق می شود نیست پس قضایای شرعیه قضایای حقیقیه هستند به این معنا که اگر انسانی وجود داشته باشد که مجتهد باشد تقلید از او جایز است قضیه عقلیه نیز همینگونه است یعنی متکفل بیان موضوع نیست پس احتیاط عقلی به این معناست که اگر در جایی می توانید کاری کنید که مراد جدی مولا ـ را احراز کنید حسن است اما اینکه کجا چنین احرازی صورت می گیرد؟ در جواب باید گفت باید در جایی باشد که احتمال اباحه اقتضایی وجود نداشته باشد، پس احتیاط یعنی کاری انجام بدهید که یقین کنید مراد مولا را احراز کرده اید و در جایی که احتمال اباحه اقتضایی وجود دارد احتیاط به این است که جانب اباحه اقتضایی نیز رعایت شود پس معلوم می شود که احتیاط منافاتی با اباحه ندارد و الا لازم می آمد عقل حکم به حسن احتیاط ندهد این اشکال نقضی قویی است.

جواب از این اشکال در شبهات بدویه بعد از فحص این است که هر جا احتمال چنین اباحه ای بدهید منافات وجود دارد پس حق الطاعه مخصوص جایی است که دلیل داریم بر اینکه احتمال اباحه اقتضایی وجود ندارد آنچه که جواب به آن مشکل است شبهات حکمیه قبل از فحص است چون در همه شبهات حکمیه قبل از فحص و یا در اطراف علم اجمالی احتمال اباحه اقتضایی را می دهیم در اینصورت جواب مشکل می شود که در جلسه بعد به آن پاسخ خواهیم داد.

ص: ۶۳

دلیل عقل(نقد مسلک حق الطاعه) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل(نقد مسلک حق الطاعه) /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالات مسلک حق الطاعه بود، اشکالی که مطرح بود این بود که ما احتمال می دهیم در موارد شبهات حکمیه همانطور که ممکن است وجوب یا تحریم جعل شده باشد ممکن است اباحه اقتضایی قسم دوم هم ثابت باشد، اگر مسلک حق الطاعه را قبول کنیم تزاحم و تعارض در حکم عقل پیش می آید چون به دلیل احتمال وجوب یا حرمت از یک طرف باید فعل محتمل را یا ترک کرد و یا انجام داد و از یک طرف باید احتمال اباحه را نیز رعایت کرد و خود را مطلق العنان فرض کرد، بنابراین این دو حکم عقلی با یکدیگر منافات دارند در حالیکه امکان ندارد عقل در مساله ای دو حکم متناقض داشته باشد پس کشف می کنیم که مسلک حق الطاعه صحیح نیست.

جوابی که به این اشکال داده شد این بود که اباحه اقتضایی دو احتمال دارد؛ یکی اینکه مولا از ناحیه خودش فقط می خواهد الزامی نباشد و دیگر اینکه مطلقا - یعنی هم از ناحیه خودش و هم از ناحیه عقل - مولا می خواهد الزام را مرتفع نماید و قرینه داریم که اباحه اقتضایی قسم دوم ثابت نیست یعنی مولا نمی خواهد حتی از ناحیه عقل الزام را مرتفع کند و الا باید مولا اقدام می کرد به اینکه آن ترخیص را ایصال نماید، پس معلوم می شود که اگر اباحه ای وجود دارد اباحه قسم اول است یعنی مولا فقط می خواهد از ناحیه خودش الزامی وجود نداشته باشد و این اباحه نیز منافاتی با مسلک حق الطاعه ندارد چون حق الطاعه از ناحیه عقل الزام آور است نه از ناحیه مولا.

ص: ۶۴

از باب نصرت ناقد در این جواب مناقشه کردیم و گفتیم ممکن است مولا بخواهد این اباحه را با طرق عادیه ایصال کند و در اینصورت ممکن است عبد به اباحه مولا برسد و ممکن است نرسد در نتیجه موضوع حکم عقل به حق الطاعه از بین نمی رود و احتمال اباحه اقتضایی منتفی نمی گردد، پس همچنان حق الطاعه در ناحیه اباحه اقتضایی با حق الطاعه در ناحیه وجوب یا حرمت تنافی دارد.

پاسخ دوم به بیان دوم: نقض این بیان به موارد شبهات حکمیه قبل از فحص و اطراف علم اجمالی

اشکال دیگر این است که این بیان که در صورت احتمال اباحه اقتضایی نمی توان مسلک حق الطاعه را جاری کرد و احتیاط نمود منقوض به مواردی است که قائلین به این بیان نیز قبول دارند که باید در آن موارد احتیاط کرد و آن، موارد شبهات حکمیه قبل از فحص و موارد شبهه در اطراف علم اجمالی است که در آنها احتیاط ثابت است در حالیکه حتما در هر دو مورد احتمال اباحه اقتضایی وجود دارد پس معلوم می شود که در صورت احتمال اباحه اقتضایی، حق الطاعه ثابت نمی شود، در

نتیجه در موارد شبهات حکمیه بعد از فحص نیز دلیلی بر وجود حق الطاعه از ناحیه احتمال اباحه اقتضائی وجود ندارد.

در موارد اطراف علم اجمالی نیز که واجب یا حرام در چند چیز مردد شده نیز همین مطلب وجود دارد چون اطراف شبهه که نسبت به آنها احتیاط می شود که یا باید همگی انجام شوند و یا همگی ترک شوند ممکن است برخی از آنها اباحه اقتضایی داشته باشند همچنین می توان به این نقض امور دیگری را اضافه کرد مثل اینکه فعلی از باب مقدمه واجب یا مقدمه ترک حرام از باب احتیاط واجب باشد در حالیکه احتمال اباحه اقتضایی در این فعل نیز وجود دارد مثلا اموری مثل بیدار شدن، بلند شدن از رختخواب، به سوی آب رفتن و مانند آن از امور مباحی که به دلیل مقدمه واجب بودن حکم به وجوب آنها می کنیم ممکن است اباحه اقتضایی داشته باشند در حالیکه طبق بیان دوم اشکال بر مسلک حق الطاعه، عقل در مورد آنها نمی تواند حکم به احتیاط نماید.

ص: ۶۵

مناقشه در پاسخ دوم: توجیه نقض های مذکور

شاید بتوان با بیان زیر نقض های بالا را مرتفع کرد تا بیان دوم برای نقد به مسلک حق الطاعه مورد نقض قرار نگیرد.

اما در موارد شبهات حکمیه قبل از فحص می توان گفت عقل علی رغم اینکه حق الطاعه ای است و می گوید تکالیف مولا را حتی در فرض احتمال نیز باید رعایت نمود ولی با این حال در شبهات حکمیه قبل از فحص حکم به احتیاط می کند - به معنای اخذ جانب احتمال وجوب و حرمت و رها کردن جانب احتمال اباحه اقتضایی - چون وقتی مجموعا ملاحظه می کنیم می بینیم موارد اباحه اقتضایی نسبت به موارد حکم الزامی مثل وجوب یا حرمت نادر است پس به وجدان احساس می کنیم مواردی که مصلحت در اباحه داشته باشند کمتر از مواردی است که مصلحت یا مفسده ملزمه دارند، حال عقل می بیند اگر بخواهد جانب اباحه اقتضایی را نگه دارد مصالح و مفاسد ملزمه از دست می رود که تعداد آنها بسیار بیشتر از موارد اباحه اقتضایی است و اگر بخواهد جانب وجوب و حرمت را بگیرد مصلحت اباحه و ترخیص فوت می شود اما چون به حسب وجدان، فوت مصلحت اباحه در خارج کمتر است به همین دلیل عقل در موارد تزاحم حکم می کند به ترجیح جانب وجوب و حرمت، و یکی از مناط های باب تزاحم نیز همین است که اگر ببینیم اگر راه اول را برویم ۱۰۰ مصلحت از دست می رود و اگر راه دوم را برویم ۱۰ مصلحت از دست می دهیم ولی ۹۰ مصلحت دیگر به دست می آوریم در اینصورت در صورت دوران، عقل راه دوم را مقدم بر راه اول می کند. حال در شبهات حکمیه قبل از فحص چون بنابر فحص کردن است اگر بخواهد بنا را بر این بگذارد که جانب اباحه را توجه کند معنایش این است که باید همه واجبات و محرمات را نادیده بگیرد و فدای اباحه اقتضایی کند، در حالیکه اباحه اقتضایی هم، عدد کمتری دارد و هم، ضرر و مصلحت هایی که با تقدیم اباحه اقتضایی از دست می رود بیشتر است، به خلاف مصلحت اباحه اقتضایی که گویا مصلحت در جعل اباحه است نه در خود اباحه.

پس اگر امر دائر شد بین اینکه ده ها تکلیف مولاـ مورد بی اعتنایی قرار بگیرد یا چند تکیف مورد بی اعتنایی قرار بگیرد در اینصورت عقل حکم می کند به اینکه جانبی را اخذ کنید که مستلزم طرح حداقل تکالیف بشود.

و اما در اطراف علم اجمالی که علم داریم که یکی از این چند امر واجب یا حرام است و احتیاط در اطراف شبهه واجب می شود در حالیکه ممکن است بعضی از این اطراف اباحه اقتضایی داشته باشند نیز ممکن است اینگونه جواب داده شود که در اطراف علم اجمالی فرض این است که احتمال وجوب و حرمت نیست بلکه علم به وجوب یا حرمت تعلق گرفته است در اینصورت دلیلی که وجوب یا حرمت را اثبات می کند مثل «اجتنب عن الماء النجس» اگر نسبت به موارد شک اطلاق نداشته باشد در نتیجه وظیفه ای نداریم و احتیاط واجب نمی شود و اگر اطلاق دارد و موارد شک را هم شامل می شود در اینصورت به دلالت اقتضاء ثابت می شود که اباحه اقتضایی وجود ندارد والا مولا کلام خود را مطلق نمی آورد، پس یا اباحه اقتضائی ندارد و یا اگر اباحه اقتضائی دارد با این دلیل مطلق ترخیص می دهد به اینکه لازم نیست جانب اباحه را رعایت کنیم.

نظر مختار

لکن حق در مطلب این است که مطلبی که ایشان فرموده - که حق الطاعه حتی در اباحه های اقتضایی می آید و اباحه اقتضایی نیز مورد حکم عقل است - را نمی فهمیم، چون وقتی بیان ایشان را ملاحظه می کنیم می بینیم اشکالاتی در این بیان وجود دارد:

ص: ۶۷

«اینکه بنـابر مسـلک حق الطـاعه می گوییم تنـافی در احکام عقل عملی لازم می آیـد، از آن باب است که ترخیصات واقعی و اباحات مجعوله، وقتی به عبـد واصل می شونـد، موضوع حکم عقل به ترخیص و ارخای عنان قرار می گیرند (همین که مولای حقیقی فعلی را بر عبـد مباح کرد، لزوما عقل هم آن را مباح و مرخص می دانـد) و این مقتضای احترام مولا و مولویت اوست. بنـا به نظریه حق الطاعه دایره این احترام و مولویت منحصـر به موارد وصول قطعی حکم نیست و در موارد شـک در اباحه هم، عقـل فعـل و ترک را «مرخص فیه » می دانـد و همه این هـا به خـاطر رعـایت مولویت مولاـ است که طبیعتا در احکام لزومی و احکـام ترخیصـی فرقی نمی کنـد، چون همـان طور که گفـتیم، بحث در حق الطـاعه بر سر لفـظ «طـاعت » نیست. نکته مهم و اساسی در حق الطـاعه رعـایت مولویت مولاـ و احترام اوست. و روشن است که احترام مولاـ اختصاص به جعل خاصـی نـدارد احترام مولا را باید در همه جعل هایش از جمله جعل اباحه و ترخیص رعایت کرد.

نتیجه این که اصـل ایراد بر نظریه حق الطـاعه هیـچ توقفی بر تصویر «امتثـال در ابـاحه » نـدارد بلکه مبتنی بر تنـافی احکام عقل عملی است و چنین تنافی ای لازمه نظریه حق الطاعه است»(۱) .

بنـابراین نهـایت بیـانی که برای تنافی در مسـلک حق الطاعه وجود دارد بیانی است که ایشان در بالا آورده است در حالیکه ما می گوییم اینکه شـما می گوییـد: «ترخیصـات واقعی و اباحـات مجعوله، وقتی به عبـد واصل می شونـد، موضوع حکم عقل به ترخیص و ارخای عنان قرار می گیرنـد» که این عبارت خالی از مسامحه نیست، چون این سوال پیش می آیـد که آیا آن اباحه موضـوع ترخیص واقع می شود یـا آن مرخص فیه(فعـل یـا ترک) موضوع ترخیص قرار می گیرد؟ البته همـانطور که ایشـان در پرانتز فرموده مقصودشان همان فعل است ولی باز هم این سوال پیش می آیـد که اگر مولا گفت مثلا خوابیدن مباح است عقل نیز مثل مولا حکم می کنـد که خوابیـدن مباح است؟ یعنی آیا عقل از حکم مولا نسـخه برداری می کنـد و به خاطر متابعت از مولا حکم به اباحه می کند؟ و یا از حکم مولا می فهمد در اینجا مصلحتی وجود دارد و پس از درک مصلحت حکم به اباحه می کنـد؟ بنابر مسلک تحقیق که عقل اصـلا حکم نمی کنـد بلکه عقل فقط درک می کنـد باید گفت عقل انشاء ندارد بلکه عقل پس از اباحه شـرعی، فقط درک می کنـد که عبـد چه موقفی در مقابل جعل مولا دارد؟ در پاسخ به این سوال باید گفت عقـل درک می کنـد که در مقابل اباحه مولا در مقابل این حکم بایـد خود را از جانب مولا مرخص فرض کنی به این معنا که تشریع نکنی و حکم به وجوب و حرمت نکنی و نیز از جـانب حکم مولا خودت را مقیـد به یک طرف نبینی، نه اینکه عقل ما شبیه به حکم مولا یک اباحه دیگری جعل کنـد، پس حق الطاعه یعنی اینکه باید ببینی موقف تو در مقابل جعل شارع چیست؟ و عقل حکم می کند که موقف ما در مقابل شارع این است که نه بگوییم حرام یا واجب است و نه بگوییم مباح است.

۱- (۱) -آیت الله صادق لاریجانی، فصلنامه پژوهش های اصولی، شماره۱.

دلیل عقل(نقد مسلک حق الطاعه) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل(نقد مسلک حق الطاعه) /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالی بود که به حق الطاعه وارد شده بود مبنی بر اینکه حق الطاعه مستلزم یک تناقض درونی است چون در همه مواردی که احتمال وجوب یا حرمت وجود دارد احتمال اباحه اقتضایی نیز وجود دارد و همانطور که احتمال وجوب و حرمت حق اطاعت می آورد احتمال اباحه اقتضایی نیز حق اطاعت می آورد به همین دلیل تناقض درونی در این مسلک بوجود می آید، ایشان بیان خود را اینگونه توضیح داده است که در جایی که یقین داریم مولاـ چیزی را واجب یا حرام کرده است در اینصورت عقل ما نیز حکم به وجوب یا حرمت می کند که همانطور که بیان شد عقل دو گونه حکم می کند؛ یا اینکه عقل حکم خود را از مولا اقتباس می کند و همانطور که مولا می گوید واجب یا حرام است عقل نیز حکم به وجوب یا حرمت می کند و یا از حکم مولا می فهمیم که مصلحت یا مفسده ملزمه ای وجود دارد و هر جا مصلحت یا مفسده ملزمه باشد عقل نیز حکم به وجوب یا حرمت می کند و همچنین در جایی که یقین داریم مولاـ حکم به اباحه کرده است عقل نیز حکم به اباحه آن می کند، این کلام در موارد احتمال وجوب و حرمت و اباحه نیز وجود دارد چون مسلک حق الطاعه می گوید فرقی بین اینکه علم به واقع داشته باشید و اینکه احتمال آن را بدهید وجود ندارد، حال بر اساس مسلک حق الطاعه جایی که احتمال وجوب یا حرمت می دهیم عقل نیز حکم به وجوب یا حرمت می کند و از طرف دیگر چون احتمال اباحه نیز می دهیم عقل حکم به اباحه می کند و این همان تناقض درونی است، این بیان بیانی است که در فرازی از سخن گفته شده است.

ص: ۶۹

بیان دیگر ایشان این است که آن وجوب محتمل می گوید باید ملتزم به انجام باشی، از طرف دیگر اباحه اقتضایی نیز محتمل است که لازمه آن این است که ملتزم به انجام نیستی بلکه از حیث عمل آزاد هستی و این مستلزم تناقض است چون در شبهات حکمیه عقل هم حکم به التزام به فعل یا التزام به ترک می کند و هم حکم می کند به اینکه ملتزم به چیزی نیستی، و چون معقول نیست در حکم عقلی تناقض وجود داشته باشد پس می فهمیم حق الطاعه باطل است و حق با قوم است که می گویند در مواردی که علم به حکم وجود ندارد حق اطاعتی نیز برای مولا وجود ندارد در نتیجه تکلیفی نیز وجود ندارد و استحقاق عقاب نیز بر ترک آن وجود ندارد و عقاب بر آن قبیح می شود.

پاسخ به اشکال تناقض درونی مسلک حق الطاعه

پاسخ اول: عدم منافات بین حق الطاعه در طرف وجوب و حرمت و حق الطاعه در طرف اباحه

در جلسه قبل مطلبی را در پاسخ به اشکال دوم بر مسلک حق الطاعه که برخی از فضلای معاصر(۱) وارد کرده بودند بیان

کردیم که اکنون آن را کامل تر بیان می کنیم.

همانگونه که بیان شد این سخن که حق الطاعه در مورد مباحات حتی اباحه اقتضایی نیز وجود داشته باشد را درک نمی کنیم، چون اگر تفسیر شما از معنای حق الطاعه همانطور که در مقطعی از بیان آمده بود این است که عقل باید همان حکمی را جعل کند که می داند یا احتمال می دهد که شارع آن را جعل کرده است در اینصورت اشکالش این است که عقل اصلا حکم و انشاء نمی کند بلکه شأن عقل درک واقعیات نفس الامری است بنابراین عقل درک می کند که شارع این مورد را واجب یا حرام کرده است، فضلا از جایی که فقط احتمال وجوب یا حرمت را می دهد که در اینصورت حکم کردن عقل خیلی غریب است چون معنای آن این است که حکمی را که عقل نمی داند شارع آن را جعل کرده یا نه بخواهد تشریع نماید.

۱- (۱) -آیت الله شیخ صادق لاریجانی«دام ظله».

حـال آنچه که عقـل او را درک می کنـد این است که من در برابر این حکم مولا چه موقفی بایـد بگیرم؟ پس بایـد دیـد عقل موقفی را که برای عبـد درک می کند دچار تناقض می شود یا خیر، برای بیان موقفی که عقل آن را درک می کند باید گفت عقـل در این مـوارد درک می کنـد که موقـف عبـد در صورت وجود شـرایط عـامه تکلیف این است که آنچه که مولاـ آن را خواسـته است در خـارج پیـاده شود، حال اگر اجتناب را خواسـته آن اجتناب را محقق کنـد و اگر ارتکاب را خواسـته همان را محقق نمایـد، و اما در مورد اباحه ها بایـد گفت آنچه که عقل بر عهـده عبد می گذارد این است که اولا اگر مولا گفت فلان چیز مباح است عبـد، مولا را در این حکم اباحه تخطئه نکنـد و ثانیا عبد از این حیث که مولا مباح کرده خود را مرخص العنان ببینـد پس از حیث حکم مولا عبد باید خود را مرخص بداند نه اینکه در مقام عمل یک روز آن را انجام بدهد و یک روز آن را ترک کنـد، پس عقـل می خواهـد بگویـد از نـاحیه مولاـ خود را آزاد ببینیـد، بله گـاهی از حیث دیگر ممکن است وجوهی ایجاد شود که در مقام عمل باعث شود عبـد همیشه آن مباح را انجام دهـد یا ترک کند و این وجوه ممکن است امور مختلفی باشـند مثل رسوم و فرهنگ جامعه که ممکن است به گونه ای باشد که عبد آن فعل را همیشه انجام دهد یا ترک کند و یا مثل عـادات و سـلیقه هـای افراد که ممکن است موجب شود که آن فرد همیشه یکی از دو طرف فعـل یـا ترک مباحات را در عالم خـارج محقق کنـد مثل اینکه مولا پوشـیدن رنگ سـفید و رنگ سبز هر دو را مباح کرده است ولی شخصـی همه عمر خود را سفید بپوشد در اینصورت التزام عملی شخص به پوشیدن لباس سفید منافاتی با حکم اباحه مولا ندارد.

گاهی نیز ممکن است وجه اینکه عبـد در مقام عمل یکی از دو طرف را اختیار می کنـد به خاطر حکم عقل به احتیاط باشد به این دلیل که عقل به سبب احتمال وجوب یا حرمت حکم به رعایت احترام مولا می کند در اینصورت عبد آنچه را که از ناحیه مولاـ ترخیص می داده است در مقـام عمـل یـا مرتکب می شود و یـا آن را ترک می کنـد و چنین مطلبی به این دلیل است که ابـاحه اقتضـایی در مقام عمل در اختیار خود عبـد است به همین دلیل به جهت رعایت احتمال وجوب، طرف فعل را اختیار می کنـد و یا در شـبهه تحریمیه به جهت رعایت احتمال حرمت، جانب ترک را اختیار می کند، در اینصورت احترام طرف وجوب یـا طرف حرمت نیز ادا شـده است در عین اینکه منافـاتی هم بـا اباحه اقتضایی نـدارد چون عبـد خود را از ناحیه شارع آزاد می بیند.

بنابراین اگر چه عبد در ناحیه احتمال اباحه خودش را مرخص العنان می بیند ولی به دلیل حکم عقل به امتثال وجوب یا حرمت ناچار است خود را ملزم به فعل یا ترک نماید.

به عبارت دیگر در موارد احتمال اباحه عقل نمی گویـد: عبـد مرخص العنان است بلکه می گویـد: شارع عبد را مرخص العنان کرده است امـا از این حیث که احتمـال وجوب یـا حرمت نیز وجود دارد برای رعایت احترام مولا در مقام عمل عقل می گوید عبد باید خود را ملزم به فعل(در شـبهات وجوبیه) و ملزم به ترک(در شـبهات تحریمیه) بداند، مثلا گام برداشـتن به سـمت آب یکی از مباحـات است که عقـل نسـبت به آن حکم به مرخص بودن از جانب شارع می کنـد اما وقتی عقل این عمل را مقـدمه صلاه می داند و راهی برای امتثال صلاه جز گام برداشتن به سمت آب وجود ندارد به همین دلیل عقل حکم به وجوب آن می کند و می گوید نسبت به این فعل مباح جانب ارتکاب را اختیار کنید.

پاسخ دوم: عدم وجود حق الطاعه در ناحیه اباحه اقتضایی

علاوه بر اینکه همان بیانی که در جواب بیان نقض در شبهات حکمیه قبل از فحص عرض می کردیم در اینجا نیز می گوییم با این بیان که فرض می کنیم حق الطاعه در ناحیه اباحه نیز این است که حتی در مقام عمل هم ملتزم به اباحه می شویم و به وجوهی دیگر نمی توانیم بر خلاف اباحه عمل نماییم اما دراینصورت نیز تناقض بوجود نمی آید چون چنین اباحه های اقتضایی نادر است و آنچه که فراوان است مصالح و مفاسد واجبات و محرمات است آن هم مصالح و مفاسدی که بر مزاحمات خود ترجیح پیدا کرده است به این معنا که یا مصلحت و مفسده تامه ای وجود دارد و در مقابل آن هیچ مصلحت و مفسده دیگری نیست و یا اگر در مقابل آن مصلحت و مفسده دیگری تزاحم نماید مصلحت و مفسده این فعل ترجیح پیدا می کند، پس معمولاـ احتمال وجوب و احتمال حرمت اینچنین است اما اینکه این شیئ اباحه اقتضایی دارد اگر چه قابل تصویر است اما نسبت به احتمال مصالح و مفاسد الزامی هم، کمتر هستند و هم از لحاظ کیفی اهمیت کمتری دارند در نتیجه عقل در دوران بین این دو احتمال حکم به رعایت جانب مصالح و مفاسد الزامیه می کند و نسبت به احتمال اباحه اقتضایی حق الطاعه را نفی می کند پس به دلیل تزاحم بین این دو و اهم بودن یکی از آنها عقل حکم به ترجیح حق الطاعه وجوب و حرمت می کند و حق الطاعه اباحه کنار می رود.

نتیجه

بنابراین به مسلک حق الطاعه اگرچه اشکال تناقض درونی وارد نیست ولی همانگونه که گذشت این اشکال وارد است که در شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه که احتمال وجوب یا حرمت واقعی می دهیم احتمال حرمت ظاهری نیز می دهیم به این معنا که شاید شارع احتیاط را حرام کرده باشد، به همین دلیل دوران بین محذورین پیش می آید که در اینصورت احتیاط امکان ندارد در نتیجه مسلک حق الطاعه تمام نمی شود.

اشکال ششم به قاعده قبح عقاب بلابیان: ورود قاعده دفع ضرر محتمل بر قاعده قبح عقاب بلابیان

جواب دیگری که از قاعده قبح عقاب بلابیان داده شده این است که ما دو بیان عقلی داریم که وارد بر قاعده قبحی عقاب بلابیان می شوند؛ یکی قاعده دفع ضرر محتمل و دیگری قاعده دفع مفسده محتمله است یعنی عقل همانطور که حکم به دفع ضرر محتمل می کند حکم به دفع مفسده محتمل نیز می کند چون در شبهات حکمیه از دست دادن مصلحت ممکن است مفسده به دنبال داشته باشد.

توضیح این دو اشکال در جلسات آینده خواهد آمد.

دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه

نتیجه نهایی در مسلک حق الطاعه

وارد اشکال ششم به قاعده قبح عقاب بلابیان شدیم ولی در پایان مسلک حق الطاعه نکته ای باید تذکر داده می شد و آن اینکه اگر چه از جهت لزوم مراعات اباحه اقتضایی و لازم آمدن تناقض درونی اشکالی به مسلک حق الطاعه وارد نیست اما از این جهت به مسلک حق الطاعه اشکال وارد می شود که چون در تمام شبهات حکمیه با غضّ نظر از اینکه شرع چه فرموده ما احتمال می دهیم که مجعول شرعی در موارد شبهات حکمیه حرمت احتیاط(حرمت ظاهریه) باشد و همانطور که احکام الزامی شرع مورد حق الطاعه است احکام ظاهری او نیز مورد حق الطاعه است بنابراین امر فقیه در همه موارد دائر می شود بین وجوب یا حرمت واقعی و بین حرمت ظاهری(حرمت احتیاط)، در نتیجه دوران بین محذورین پیش می آید به همین دلیل می گوییم حق الطاعه مطلبی نیست که در فقه بتوان به آن استناد نمود.

ص: ۷۴

البته این اشکال، مسلک حق الطاعه را بالمره از بین نمی برد بلکه استفاده از آن را دچار مشکل می کند چون این اشکال فقط در مواردی که هر دو احتمال وجود دارد وارد می شود پس اگر شارع خبر دهد که در موردی خاص قطعا احتیاط حرام نیست

در اینصورت فقط احتمال وجوب یا حرمت باقی می ماند در نتیجه دوران بین محذورین رخ نمی دهد و عقل حکم به حق الطاعه می کند و احتیاط واجب می شود. بنابراین می توان گفت مسلک حق الطاعه در اینگونه مواردی که احتمال حرمت ظاهریه منتفی است بدون محذور جاری می شود که شهید صدر«ره» به طور مطلق قائل به آن است و برخی دیگر از بزرگان مثل سید یزدی«ره» و محقق داماد«ره» تفصیل می دهند و فقط در برخی از صور قائل به حق الطاعه می شوند لکن حقیقت این است که برای بنده به صورت جزم روشن نشده که در این موارد حق الطاعه درست است یا قاعده قبح عقاب بلابیان؟ چون برای ما روشن نشده که آیا مولای حقیقی هم مانند مولای عرفی است تا در صورت عدم بیان حکم، عقاب عبد از طرف مولا قبیح باشد یا اینکه بین مولای حقیقی و مولای عرفی فرق است و در مولای حقیقی حق الطاعه حتی در فرض عدم علم به حکم نیز وجود دارد؟ از این رو ما در مساله برائت عقلیه متوقفی می شویم اگر چه این بحث فقط یک بحث علمی است و اثر عملی ندارد چون غالب موارد شبهه از مواردی است که شارع خبر به نفی حرمت احتیاط نداده است در نتیجه دوران بین محذورین می شود و عقل حکم به حق الطاعه نمی دهد.

ص: ۷۵

اشکال ششم به قاعده قبح عقاب بلابیان: ورود قاعده وجوب دفع ضرر و مفسده محتمل بر قاعده قبح عقاب بلابیان

گفته می شود که در موارد شبهات حکمیه امور خمسه ای وجود دارد که جلوی جریان قاعده قبح عقاب بلابیان را می گیرد و باعث می شود موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان منتفی شود، این قواعد یا امور خمسه بدین قرار است:

۱-قاعده وجوب دفع عقوبت اخرویه؛ عقل انسان حکم می کند که عقوبت اخروی که یک عقوبت شدید و طولانی مدت است حتی در صورتی محتمل باشد باید دفع شود در اینصورت موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان از بین می رود چون همین حکم عقلی بیان بر عقوبت می شود به همین دلیل با وجود این قاعده موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان منتفی می شود.

۲-قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی؛ با این بیان که اگر ضرر دنیوی احتمال داده شد عقل حکم به دفع آن می کند مثل اینکه انسان احتمال بدهد که در صورت نوشیدن فلان مایع کور یا فلج می شود که یک ضرر دنیوی است، در اینصورت عقل حکم به ترک نوشیدن آن مایع می کند، حال در فرض احتمال وجوب و حرمت این احتمال نیز در کنار آن وجود دارد که به سبب انجام کار حرام یا ترک کار واجب مبتلا به ضرر دنیوی بشویم در نتیجه عقل حکم به لزوم دفع آن ضرر می کند.

۳-قاعده وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه یا به تعبیر محقق خراسانی«ره» در کفایه «قبح الاقدام بما لا یؤمن مفسدته»(۱) ، در توضیح این قاعده بیان این نکته لازم است که مفسده غیر از مضرّت است چون این دو واژه هم اختلاف مفهومی و هم اختلاف مصداقی دارند، و نسبت بین آنها از لحاظ مصداق عموم و خصوص من وجه است چون گاهی مضرّت هست ولی مفسده نیست، مثل وجوب زکات یا جهاد که مضرّه دارد ولی مفسده ندارد، گاهی نیز مفسده هست و مضرّت نیست، مثل غصب که غاصب از غصب مال دیگران به حسب ظاهر عرفی منفعت می برد اما این کار مفسده اجتماعی دارد و گاهی نیز این دو مفهوم با یکدیگر جمع می شوند یعنی هم مضرّت و هم مفسده هر دو وجود دارد مثل شرب خمر که مفسده دارد چون جامعه ای که در آن شرب خمر شود امنیت خود را از دست می دهد و ضرر نیز دارد چون به کبد و اعضای بدن ضرر وارد می کند. پس باب مضرّت و باب مفسده با یکدیگر فرق می کنند.

۱- (۱) - کفایه الأصول، ص: ۳۴۴.

حال طبق این قاعـده عقل حکم به قبـح اموری می کند که از مفسده آن در امان نیستیم در نتیجه نمی توان در شـبهات حکمیه قاعـده قبـح عقاب بلابیان را جاری نمود چون به دلیل وجود احتمال مفسـده، بیان عقلی قبـح اقدام وجود دارد و موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان از بین می رود.

۴-قاعـد وجوب دفع مفسـده دنیویه؛ این قاعـده نیز مثـل قاعـده قبـل است بـا این تفـاوت که عقـل حکم به وجوب دفع مفسـده محتمله دنیویه می کند در نتیجه مثل قاعده قبل جلوی جریان قاعده قبح عقاب بلابیان را می گیرد.

۵-حس فرار از مـایؤذی؛ بـا این بیـان که در هر انسـانی به حسب جبلّت و طبع این حس وجود دارد که انسان از آنچه که او را اذیت می کنـد فرار می کنـد اگر چه عقل هم حکم به وجوب دفع این موارد و یا حکم به قبح دفع نکردن این امور نکند، بلکه فقط طبع انسان که خودش را دوست دارد باعث می شود از اموری که موجب اذیت او می شود فرار کنـد، البته این مورد پنجم را اگر هم قاعده نگوییم اما به عنوان امر پنجم آن را مطرح می کنیم، حال در شبهات حکمیه که احتمال «ما یؤذی» وجود دارد طبع انسان اقتضا می کنـد که خیالمان راحت نباشـد و خود را در امان نـدانیم، در نتیجه این حالت طبعی و جبلّی موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان را از بین می برد.

بنابراین پنـج قاعده یا امر فوق وقتی جاری باشـند قاعده قبح عقاب بلابیان یا جاری نمی شود و یا به عبارت جامع تر قاعده قبح عقاب بلابیان برای ما نافع نیست چون به ما امنیت نمی دهد.

ص: ۷۷

در جلسه آینده تک تک قواعد فوق بررسی می شود تا معلوم شود آیا بر قاعده قبح عقاب بلابیان وارد هستند یا نه؟

دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۷/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که در شبهات حکمیه که قاعده قبح عقاب بلابیان جاری می شود همانگونه که بیان شد پنج قاعده یا امر وجود دارد که بر قاعده قبح عقاب بلابیان وارد می شوند و موضوع آن یعنی عدم البیان را منتفی می کنند و یا اگر هم موضوع آن منتفی نشود لکن جلوی فائده قاعده قبح عقاب بلابیان که امنیت باشد گرفته می شود.

پاسخ به قاعده اول(دفع ضرر احتمال عقوبت اخرویه)

پاسخ اول: تقدیم قاعده قبح عقاب بلابیان بر قاعده دفع ضرر

برای جواب از این قاعده وجوهی از جواب ها داده شده که جواب مسلمی که قریب به اتفاق آن را قبول دارند این است که قاعده قبح عقاب بلابیان به تعبیر معروف در کلمات و تعبیر برخی از بزرگان مثل شیخ اعظم«ره» وارد بر قاعده دفع ضرر محتمل اخروی است و به تعبیر برخی دیگر مثل محقق نائینی«ره» در فوائد الاصول قاعده قبح عقاب بلابیان حاکم بر قاعده دفع ضرر محتمل اخروی است و به تعبیر صحیح موارد قاعده قبح عقاب بلابیان تخصصا از موارد قاعده دفع ضرر محتمل خارج است.

توضیح این مطلب به این است که دو کبرای قبح عقاب بلابیان و وجوب دفع ضرر محتمل اخروی در شبهات حکمیه وجود دارد، از طرف دیگر روشن است که هیچ قاعده ای موضوع خود را مشخص نمی کند مثلا قضیه «الماء مطهر» ثابت نمی کند که در خارج ماء وجود دارد، در اینجا نیز قاعده اول فقط می گوید عقاب بلابیان قبیح است اما اینکه در اینجا بیانی وجود دارد یا خیر از خود قاعده فهمیده نمی شود همانطور که قاعده دوم فقط می گوید دفع ضرر محتمل واجب است اما متکفل اینکه آیا در اینجا ضرری وجود دارد یا خیر نمی باشد، به عبارت دیگر قاعده دفع ضرر محتمل یک جمله شرطیه ای است که می گوید اگر ضرر محتملی وجود داشت دفع آن واجب است اما خود این قاعده دفع ضرر محتمل را ایجاد نمی کند، در نتیجه می بینیم بالوجدان بیانی برای تکلیف واقعی در شبهات حکمیه نداریم چون در فرض شک در بیان بر حکم واقعی هیچ بیانی ثابت نمی شود، حال وقتی بالوجدان این صغری محقق بود در نتیجه انطباق قاعده قبح عقاب بلابیان بر این صغری قهری است چون در مقام بعد از فحص و یاس از ظفر به دلیل، بالوجدان می بینیم بیانی بر حکم واقعی به ما واصل نشده است، در نتیجه قاعده جاری می شود و ثابت می شود که قطعا استحقاق عقاب در شبهات حکمیه وجود ندارد، علت این قطع نیز این است که دو قطع به یکدیگر ضمیمه شده و قطع سوم را تولید کرده است به این معنا که از یک طرف قطع به کبری وجود دارد و از طرف

دیگر قطع به صغری یعنی قطع به اینکه بیان واصلی نیست وجود دارد و به تعبیر حضرت امام«ره» در تهذیب الاصول در صورت وجدان عدم بیان واصل انطباق آن کبری بر این صغری قهری است، حال نتیجه قطعی این دو مقدمه این است که قطعا در این مورد عقابی متوجه مکلف نیست، در اینصورت هیچ ضرر اخروی وجود ندارد تا قاعده دفع ضرر محتمل جاری بشود پس در اینصورت کبرای دفع ضرر محتمل موضوعی ندارد تا بخواهد جاری بشود، به همین دلیل می گویند قاعده قبح عقاب بلابیان وارد بر قاعده دفع ضرر محتمل است چون موضوع آن را بر می دارد و یا به قول برخی قاعده قبح عقاب بلابیان حاکم بر قاعده دفع ضرر محتمل است.

ص: ۷۸

اما صحیح این است که گفته شود قاعده قبح عقاب بلابیان تخصصا از قاعده دفع ضرر محتمل خارج است و دو تعبیر دیگر یعنی ورود و حکومت مسامحی می باشد، چون ورود یعنی یک موضوع از دلیل دیگر حقیقتا خارج می شود به برکت تعبد شرع، مثل اینکه شارع ما را متعبد کند به حجیت خبر ثقه و فرض هم این باشد که بیان در قاعده قبح عقاب بلابیان اعم از بیان واقعی و ظاهری باشد در اینصورت به سبب وجود خبر ثقه موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان برداشته می شود، چون حقیقتا خبر ثقه بیان است اگر چه که با تعبد شارع خبر ثقه تبدیل به بیان شده باشد در حالیکه در اینجا تعبد از ناحیه شرع وجود ندارد بلکه این عقل است که به سبب درک قاعده قبح عقاب بلابیان موضوع قاعده دفع ضرر محتمل را بر می دارد پس چون تکوینا موضوع قاعده دفع ضرر محتمل وجود ندارد به همین دلیل قاعده قبح عقاب بلابیان تخصصا از قاعده دفع ضرر محتمل خارج می باشد.

حکومت نیز در اینجا صحیح نیست چون در حکومت خروج موضوع حقیقی نیست بلکه به تعبد است مثل اینکه شارع بگوید: «العالم الفاسق لیس بعالم»، در این بیان فاسق حقیقتا عالم است اما شارع تعبد می کند به اینکه فاسق عالم نیست تا رفع حکم به لسان رفع موضوع باشد.

بنابراین این اشکال وارد نیست چون قاعده قبح عقاب بلابیان تکوینا و حقیقتا از قاعده دفع ضرر محتمل خارج است و پس از اینکه جاری شد نوبت به جریان قاعده دفع ضرر محتمل نمی رسد چون قطع داریم که احتمال عقاب وجود ندارد.

ص: ۷۹

این جواب اولی است که در اینجا وجود دارد و جواب درستی است(۱) .

۱- (۱) - اقول: ممکن است اشکال شود که در فرض شک در حکم واقعی موضوع هر دو قاعده بالوجدان وجود دارد چون هم عدم بیان واصل محرز است و هم ضرر محتمل اخروی وجود دارد حال به جای اینکه با جاری کردن قاعده قبح عقاب بلابیان موضوع قاعده دفع ضرر محتمل را برداریم چرا قاعده دفع ضرر محتمل را اول جاری نکنیم تا موضوع عدم بیان برداشته شود؟در جواب می توان گفت اگر قاعده قبح عقاب بلابیان را جاری کنیم قطعا قاعده دفع ضرر محتمل جاری نمی شود اما اگر قاعده دفع ضرر محتمل را جاری نماییم اینگونه نیست که قاعده قبح عقاب بلابیان جاری نشود چون حتی در فرض جریان قاعده دفع ضرر محتمل همچنان شک به حکم واقعی وجود دارد چون مراد از بیان در آن قاعده بیان بر حکم واقعی است و قاعده دفع ضرر محتمل قطعا بیان ظاهری است نه بیان واقعی، به عبارت دیگر می توان گفت در صورت جریان قاعده قبح عقاب بلابیان محذوری لازم نمی آید اما در صورت جریان قاعده دفع ضرر محتمل محذور «ما یلزم من وجوده عدمه» لازم می آید که محال است چون جریان قاعده دفع ضرر محتمل به این معناست که احتیاط ثابت است در حالیکه موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان عدم بیان بر حکم واقعی است و چون همچنان این موضوع باقی است به همین دلیل نتیجه آن که برائت باشد ثابت می شود و نتیجه آن این می شود که قاعده دفع ضرر محتمل کنار برود.

پاسخ دوم به قاعده دفع ضرر محتمل

در پاسخ به این اشکال چند پاسخ دیگر نیز در کلمات بزرگان وجود دارد که به جهت رعایت اختصار فقط فهرست آنها را بیان می کنیم، دومین پاسخی که شیخ اعظم«ره» در رسائل فرموده این است که قاعده دفع ضرر محتمل بیان بر تکلیف واقعی نیست بلکه خودش حکم واقعی مجعولی است که ربطی به تکلیف واقعی مجهول ندارد.

پاسخ سوم

جواب سوم این است که این بیانیت قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نسبت به واقع و رفع موضوع آن مستلزم دور است پس نمی تواند موضوع را بر طرف کند این بیان از محقق خراسانی«ره» در حاشیه محقق خویی«ره» در مصباح الاصول و محقق اصفهانی«ره» در نهایه الدرایه است.

پاسخ سوم این است که قاعده دفع ضرر محتمل موضوع قاعده عقاب بلابیان را وجدانا از بین نمی برد چون با وجود این قاعده نیز همچنان شک در حکم واقعی داریم.

پاسخ چهارم

جواب چهارم که از محقق اصفهانی«ره» استفاده می شود این است که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل اساسی ندارد و به تعبیر ایشان «و مما ذکرنا تبین أن قاعده دفع الضرر لیست قاعده عقلیه و لا عقلائیه بوجه من الوجوه»(۱) .

این سخنان حرف های مهمی است که اگر چه در مقام، نیازی به آن نداریم چون گفتیم قاعده قبح عقاب بلابیان تخصصا موضوع دفع ضرر محتمل را خارج می کند اما فوائد دیگری برای آن وجود دارد.

دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

۱- (۲) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۲

موضوع: دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه

- خلاصه مباحث گذشته

- پاسخ دوم به قاعده دفع ضرر محتمل: بیان نبودن قاعده دفع ضرر نسبت به قاعده قبح عقاب

- مناقشه اول در کلام مرحوم شیخ: عدم ترتب عقاب بر قاعده دفع ضرر و عدم ظاهری بودن وجوب

- مناقشه دوم در کلام مرحوم شیخ: عدم مطابقت کلام شیخ با مبنای خودش

- توجیه کلام شیخ اعظم«ره»

- وجیه اول: عدم مشی مرحوم شیخ بر مبنای خودشان

- توجیه دوم: عدم وجود مبرّر برای وجود ضرر محتمل

خلاصه مباحث گذشته

بحث در این شبهه بود که قاعده دفع ضرر محتمل مانع از قاعده قبح عقاب بلابیان می شود، به این شبهه جواب هایی داده شده که اولین جواب که جواب معروفی بود این بود که قاعده قبح عقاب بلابیان وارد یا حاکم بر قاعده دفع ضرر محتمل است که این دو تعبیر چون مسامحی بود و صحیح نبود به همین دلیل تعبیر صحیح آن یعنی تخصص را بیان کردیم با این بیان که قاعده قبح عقاب بلابیان تخصصا از قاعده دفع ضرر محتمل خارج است.

وجوه دیگری از جواب نیز بیان شده که به نحو اختصار متعرض بعضی از آنها می شویم؛

پاسخ دوم به قاعده دفع ضرر محتمل: بیان نبودن قاعده دفع ضرر نسبت به قاعده قبح عقاب

این جواب از شیخ اعظم«ره» در رسائل است که خالی از اجمال نیست چون در مراد ایشان بین ناظرین به کلام ایشان اختلاف است، ظاهر فرمایش شیخ«ره» این است که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بیان بر حکم واقعی نیست چون با وجود قاعده دفع ضرر محتمل نیز همچنان شک در وجوب یا حرمت واقعی داریم، پس این قاعده مبیّن حکم واقعی مشکوک نیست و همچنین این قاعده بیان بر عقاب بر حکم واقعی - لو کان - نیز نیست بلکه اگر این قاعده را قبول کنیم خودش یک قاعده مستقله ای است که در آن یک حکم ظاهری که وجوب دفع باشد بیان شده است که اگر عقابی هم در این باب وجود داشته باشد عقاب بر واقع نیست بلکه عقاب بر مخالفت با خود وجوب دفع ضرر هست، به همین دلیل در جایی که حکم واقعی نیز نباشد در صورتی که با این قاعده مخالفت شود عقوبت ثابت می شود، بنابراین این قاعده، عقاب بر واقع محتمل را درست نمی کند به همین دلیل این قاعده بیان بر قاعده قبح عقاب بلابیان نیست، در نتیجه قاعده دفع ضرر محتمل نه بیان بر خود حکم محتمل است و نه بیان بر عقاب بر حکم واقعی است بلکه خود یک قاعده جداگانه ای است، به همین دلیل این قاعده نمی تواند موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان را بردارد، اما قاعده قبح عقاب بلابیان که در موارد شبهات حکمیه جاری است و عقاب محتمل را نفی می کند موضوع قاعده دفع ضرر محتمل را برمی دارد چون در صورت جریان قاعده قبح عقاب بلابیان احتمال ضرر اخروی وجود ندارد، فلذا باید گفت قاعده قبح عقاب بلابیان وارد بر قاعده دفع ضرر محتمل می باشد.

ص: ۸۲

در نتیجه مورد قاعده دفع ضرر محتمل فقط جایی است که به سبب بیان تکلیف از جانب شارع اصل عقاب ثابت است ولی متعلق های تکلیف مردد می شود پس فرق قاعده دفع ضرر محتمل در شبهات بدویه بعد از فحص با موارد علم جمالی در این است که در شبهات بدویه فقط یک موضوع برای این قاعده وجود دارد که به دلیل جریان قاعده قبح عقاب بلابیان آن موضوع منتفی می شود اما در موارد علم اجمالی دو یا سه موضوع(به تعداد اطراف علم اجمالی) برای آن وجود دارد؛

«و دعوی أن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بیان عقلی فلا یقبح بعده المؤاخذه مدفوعه بأن الحکم المذکور علی تقدیر ثبوته لا یکون بیانا للتکلیف المجهول المعاقب علیه و إنما هو بیان لقاعده کلیه ظاهریه و إن لم یکن فی مورده تکلیف فی الواقع فلو تمت عوقب علی مخالفتها(عقوبت بر مخالفت با خود قاعده دفع ضرر محتمل می شود) و إن لم یکن تکلیف فی الواقع لا علی التکلیف المحتمل علی فرض وجوده فلا تصلح القاعده لورودها علی قاعده القبح المذکوره بل قاعده القبح وارده علیها لأنها(قاعده دفع الضرر المحتمل) فرع احتمال الضرر أعنی العقاب و لا احتمال بعد حکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان فمورد قاعده دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فیه ببیان الشارع للتکلیف فتردد المکلف به بین أمرین کما فی الشبهه المحصوره و ما یشبهها هذا کله إن أرید بالضرر العقاب»(۱) .

مناقشه اول در کلام مرحوم شیخ: عدم ترتب عقاب بر قاعده دفع ضرر و عدم ظاهری بودن وجوب

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۲، ص۵۶.

محقق نائینی«ره» فرموده از شیخ«ره» توقع نبود که چنین مطلبی بفرماید یعنی این عبارت با عظمت مقام و دقتی که مرحوم شیخ دارد تناسبی ندارد، چون اولا ـ روشن است که عقل یک وجوب نفسی که بر خودش عقاب مترتب باشد ندارد، در حالیکه مرحوم شیخ می فرمود اگر عقابی وجود داشته باشد مترتب بر خود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است حتی اگر تکلیف واقعی نیز وجود نداشته باشد در حالیکه چنین سخنی صحیح نیست بلکه اگر لزوم دفع ضرر محتملی داشته باشیم ارشاد به آن واقع است به این معنا که دفع ضرر محتمل واجب است تا عقاب واقعی پیش نیاید نه اینکه وجوب دفع ضرر محتمل مثل وجوب روزه و وجوب نماز نفسی باشد، ثانیا ظاهری بودن این وجوب - اگر هم باشد - صحیح نیست بلکه در اینجا تهافتی وجود دارد چون اگر حکم ظاهری است همه قبول دارند که عقاب در موارد احکام ظاهریه بر خود حکم ظاهری نیست بلکه بر آن حکم واقعی است و یا اگر هم عقاب بر حکم ظاهری است در صورتی است که حکم ظاهری مطابق با حکم واقعی شده باشد؛

«و الإنصاف: أنّه ما كنا نترقب من الشیخ (قدس سره) ذلک فانّ حکم العقل بقبح الإقدام علی ما یحتمل فیه الضرر العقابی إنّما یکون إرشادا محضا لا ـ یمکن أن یستتبع حکما مولویا شرعیا، فکیف یمکن أن یکون العقاب علی مخالفته و إن لم یکن فی مورده تکلیف واقعی؟ و کیف صار هذا الحکم العقلی من القواعد الظاهریه؟ مع أنّ مخالفه الأحکام الظاهریه لا تستتبع استحقاق العقاب مع عدم مصادفتها للواقع، بل العقاب یدور مدار مخالفه الواقع مع وجود طریق إلیه، و فی جمیع موارد القواعد الظاهریه یکون العقاب علی مخالفه الواقع أو علی مخالفه القاعده عند أدائها إلی مخالفه الواقع لا مطلقا، علی اختلاف فیها: من کونها محرزه للواقع کالأمارات و الأصول التنزیلیه فالعقاب علی الواقع، أو غیر محرزه کأصاله الاحتیاط فالعقاب علی مخالفه القاعده و لکن بشرط کونه مؤدّیا إلی مخالفه الواقع، و یأتی بیان ذلک (إن شاء اللّه تعالی) فی خاتمه الاشتغال.

و علی کل حال: ما أفاده الشیخ (قدس سره) من أنّ العقاب علی مخالفه نفس القاعده الظاهریه و إن لم تؤدّی إلی مخالفه الواقع ممّا لا یستقیم»(۱) .

مناقشه دوم در کلام مرحوم شیخ: عدم مطابقت کلام شیخ با مبنای خودش

محقق خراسانی«ره» در حاشیه بر فرائد می گوید این سخن مرحوم شیخ با مبنای خود شیخ در باب شبهه محصوره در کتاب رسائل منافات دارد، ایشان در باب شبهه محصوره فرموده قاعده وجوب دفع ضرر محتمل حکم ارشادی است که مرشد الیه آن همان عقاب به واقع است در حالیکه در اینجا می فرماید وجوب دفع ضرر یک حکم نفسی است؛

«لا یخفی ما فیه لو أغمض عمّا أشرنا إلیه فی دفعها، و سیشیر إلیه بقوله «بل قاعده قبح العقاب بلا بیان- إلخ-» فإنّ حکم العقل بوجوب دفع الضّرر المحتمل حسب ما اعترف به (قدّه) فی تنبیهات الشّبهه المحصوره، لیس إلّا حکماً إرشادیّاً لأجل الفرار عن نفس الضّرر، لا عن ملاک آخر یوجب التّحرز عن احتماله بنفسه، کما یظهر من مراجعه الوجدان و ملاحظه انّ حکمه بوجوب دفع الضّرر المقطوع لیس إلّا بملاک التّحفّظ عن نفس الضّرر، و بداهه انّ حکمه هاهنا معه من واد واحد»(۲) .

توجیه کلام شیخ اعظم«ره»

توجیه اول: عدم مشی مرحوم شیخ بر مبنای خودشان

برخی از بزرگان در صدد توجیه کلام مرحوم شیخ برآمده اند از جمله محقق عراقی«ره» در تعلیقه بر فوائد الاصول که می گوید فرمایش شیخ«ره» طبق مبنای خودشان نیست تا اشکال نقضی به ایشان وارد شود بلکه بر مسلک کسانی است که می خواهند بگویند قاعده قبح عقاب بلابیان، بیان بر واقع است؛

۱- (۲) فوائد الاصول، شیخ محمد علی کاظمی خراسانی، ج۳، ص۳۶۹.

۲- (۳) درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، آخوند شیخ محمدکاظم خراسانی، ج۱، ص۲۰۴.

«اقول: لا تفهم من كلمات الشيخ (قدس سره) أزيد مما أخذت بقوله: و الحاصل إلى آخره، و أنّ قوله: «و إنّما هو بيان لقاعده كليه ظاهريه» مبنيّ على تسليم البيانيه و لا يكون إرشادا، لا أنّه مسلّم عنده، كيف! و صريح كلماته فى الشبهه المحصوره و غيرها إرشاديه هذا الحكم بالنسبه إلى احتمال العقاب، كما أنّ لازم كونه حكما مولويا ظاهريا الالتزام بالعقوبه على نفسه و لو لم يكن فى الواقع تكليف، كما هو شأن موضوعيه الطريق عند المخالفه.

و توهّم: أنّ الأحكام الظاهريه لا- يعاقب عليها عند مخالفتها للواقع، صحيح فى الأوامر الطريقيه لا فى الأوامر النفسيّه المجعوله نفسيا فى ظرف الجهل بالحكم.

و ما أفيد أيضا بأنّ فى الأصول الغير المحرزه يعاقب على مخالفتها بشرط وجود التكليف فى موردها، كلام ظاهرى، إذ الأمر فى هذه القاعده إن كان طريقا يعاقب على الواقع، و إن كان نفسيا يعاقب على نفسها و إن خالف الواقع. و لا نرى وجها لهذا الشرط الضمنى و لا طعنا على مثل هذا «المؤسس» بعدم ترقبه منه صدور هذا الكلام، و لقد صدر نظيره فى إيجاب الاحتياط الشرعى ردّا على الأخباريين أيضا.

نعم: الّذى يرد عليه هو الّذى أشرنا فى ذيل قول المقرّر «و الحاصل إلخ» و هو أنّ مجرد كونه حكما فى ظرف الشك لا يقتضى أن يكون إيجابا نفسيا موجبا للعقوبه على نفسه مطلقا، بل من الممكن كون أمره طريقيا حاكيا عن الإراده الواقعيه فى ظرف الجهل بها و ترخيصا محضا عند مخالفته للواقع، و به أجبنا عمّا أفاده فى منع بيانيه إيجاب الاحتياط الشرعى أيضا، كما لا يخفى»(۱) .

۱- (۴) فوائد الاصول، شیخ محمد علی کاظمی خراسانی، ج۳، ص۳۶۹.

فرمایش محقق عراقی«ره» مبعّدی دارد و آن اینکه اگر مرحوم شیخ طبق مسلک آنها می خواهد سخن بگوید پس چرا در جایی که حکم واقعی وجود ندارد می گوید عقاب وجود دارد؟ چون در آن صورت دیگر نباید عقابی ثابت باشد.

توجیه دوم: عدم وجود مبرّر برای وجود ضرر محتمل

توجیه بهتر برای عبارت مرحوم شیخ در منتقی ذکر شده است و آن اینکه حقیقت سخن شیخ این است که اگر قاعده دفع ضرر محتمل را قبول کنیم این قاعده حتما بیان بر واقع نخواهد بود لکن شیخ علت آن را بیان نکرده و گویا آن را به وضوحش واگذار کرده است، در بیان علت فرمایش مرحوم شیخ می توان گفت جاری شدن هر حکمی متوقف بر این است که در رتبه قبل موضوع آن محقق شده باشد پس در قاعده دفع ضرر محتمل نیز قبل از اینکه وجوب دفع ضرر بیاید باید موضوع آن یعنی ضرر محتمل محقق شده باشد، پس باید مبرّری برای ضرر محتمل وجود داشته باشد، از طرفی قبول داریم که عقاب بلابیان قبیح است با توجه به این مطلب علت ثبوت ضرر محتمل اگر خود قاعده دفع ضرر محتمل باشد صحیح نیست چون هیچ قاعده ای نمی تواند برای خود موضوع درست کند به این علت که دور لازم می آید، پس باید با غضّ نظر از قاعده دفع ضرر محتمل موضوع آن یعنی ضرر محتمل وجود داشته باشد و چون مبرّر دیگری برای تحقق ضرر محتمل وجود ندارد در نتیجه موضوعی برای قاعده دفع ضرر وجود ندارد تا بخواهیم آن را جاری نماییم، بنابراین اگر به قاعده دفع ضرر محتمل ایمان دارید این قاعده ربطی به واقع ندارد، بلکه مستقل از واقع است پس اگر از خارج ثابت شد که در نفس مکلف احتمال عقوبت وجود دارد در اینصورت این قاعده جاری می شود و حکم به دفع آن عقوبت محتمله می کند، پس شیخ اعظم حرف دقیقی می زند که در رسائل آن را باز نکرده است.

ص: ۸۷

اگر بگویید این مطلب که این قاعده بیان بر واقع نیست را قبول کنیم اما از کجا می گویید که قاعده دفع ضرر قاعده مستقله است؟ چون ممکن است وجوب طریقی یا ارشادی باشد که ایشان در جواب می گوید وجوب طریقی نمی تواند باشد چون وجوب طریقی در جایی است که وجوب جعل می شود تا واقع را منجز کند در حالیکه قبل از این قاعده فرض کرده ایم که آن واقع منجز است و نمی توانیم چیزی را که فرض کرده ایم منجز است بار دیگر منجز نماییم(المنجز لا ـ یتنجز ثانیا) وجوب ارشادی نیز نمی تواند باشد چون وجوب ارشادی برای این است که مکلف را ارشاد به عقاب کنیم در حالیکه کسی که می خواهد از این قاعده استفاده کند قبلا احتمال عقاب می داده است پس استفاده از این قاعده تحصیل حاصل است چون با این قاعده می خواهید او را ارشاد کنید در حالیکه او وقتی از این قاعده استفاده می کند که احتمال ضرر منجز را بدهد و چنین کسی نیاز به ارشاد ندارد، بنابراین وجوب در این قاعده نه ممکن است وجوب طریقی باشد و نه ممکن است وجوب ارشادی باشد و اگر بخواهد وجوبی داشته باشد باید وجوب نفسی باشد؛

«و توضیح المراد من عباره الشیخ یتم بتقدیم أمرین:

الأول: ان المراد بالبیان لیس هو العلم، بل هو الحجه علی الحکم، فانها تصحح المؤاخذه و الاحتجاج، إذ قد یتم البیان و لا یتحقق الظن فضلا عن العلم کالبینه غیر المصحوبه بالظن، فانها حجه علی مؤداها.

الثانی: ان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل قد فرض فی موضوعها احتمال العقاب، و یمتنع ان تکون القاعده هی المصححه لهذا العقاب المحتمل، لأنه فی رتبه سابقه علیها و الحکم متفرع علیه. بل لا بد أن یکون المصحح للعقاب المحتمل أمرا آخر غیر نفس القاعده، کما یتنافی موارد تنجز التکلیف الواقعی بالعلم الإجمالی أو الاحتمال قبل الفحص.

ص: ۸۸

إذن فالعقاب على الواقع المحتمل لا ـ يمكن ان تصححه القاعده، و من هنا لا تصلح لأن تكون حجه على الواقع و بيانا له. فلو فرض كون القاعده مصححه للعقوبه فلا ـ بد ان يكون العقاب الّذی تصححه عقابا آخر غیر العقاب المحتمل المأخوذ فی موضوعها، و ذلک فیما یفرض الوجوب فی القاعده نفسیا، بمعنی أنه یجب دفع الضرر المحتمل بما هو محتمل، سواء وافق الواقع أم لم یوافق، فیکون العقاب علی مخالفته.

أما تعین کون الوجوب کذلک لو تمت القاعده، فلأنه لا یصح ان یکون الوجوب طریقا بداعی تنجیز الضرر المحتمل المأخوذ فی موضوعه لفرض تنجزه فی مرحله سابقه علیه. کما لا یصح ان یکون إرشادیا إلی ترتب الضرر علی تقدیر وجوده، إذ الأمر الإرشادی فی الحقیقه اخبار عن ترتب المرشد إلیه، و ان کان فی الصوره إنشاء، و المرشد إلیه هو ترتب الضرر علی تقدیر وجوده، و هو انما یصح فی مورد الغفله عنه، أما مع الالتفات إلیه و احتمال تحققه فلا یصح، إذ المخبر یعلم بتحققه علی تقدیر وجوده فلا معنی لإخباره بذلک، فانه تحصیل الحاصل. فیتعین أن یکون وجوبا نفسیا یترتب العقاب علی مخالفته»(۱) .

دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۷/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه

- خلاصه مباحث گذشته

- مناقشه سوم در کلام شیخ اعظم«ره»: اشکال داشتن احتمال وجوب نفسی

- جواب به مناقشه سوم: عدم محذور عقلی در ناحیه احتمال وجوب نفسی

- پاسخ سوم به قاعده دفع عقاب محتمل: دوری بودن جریان قاعده دفع ضرر محتمل

ص: ۸۹

۱- (۵) منتقى الأصول، سيد عبدالصاحب حکیم، ج۴، ص۴۴۷.

- پاسخ چهارم: عدم بیان بودن قاعده دفع ضرر به دلیل استمرار شک در واقع

- مناقشه در پاسخ چهارم: بیان بودن قاعده به معنای «ما به التنجز للواقع»

- پاسخ پنجم: دلیل نداشتن قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

خلاصه مباحث گذشته

بحث در پاسخ شیخ اعظم«ره» بود که حاصل فرمایش ایشان طبق توضیح منتقی این شد که اگر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

قاعـده مسـلمی باشـد و آن را انکـار نکنیم قهرا عقـابی که بر آن وجوب مترتب می شود غیر از عقابی است که ممکن است بر واقعِ محتمل مترتب باشد، به همین دلیل این قاعده نمی تواند بیان برای آن حکم واقعی یا عقاب بر آن حکم واقعی باشد، بلکه خودش یک وجوب مستقل نفسی خواهد بود.

علت اینکه این قاعـده خودش عقـاب جـداگانه دارد و عقـاب واقع بر آن مـترتب نمی شود نیز این است که وجوب دفع عقـاب محتمـل حکمی است که مترتب بر عقاب محتمل می شود و خودش نمی توانـد آن عقاب را درست کنـد چون حکم، موضوع خود را درست نمی کنـد، پس بایـد در رتبه سـابق صـرف نظر از وجوب دفع، عقابی وجود داشـته باشـد تا این قاعـده حکم به وجوب دفع آن نمایـد، پس خود این قاعده نمی تواند مبرّر احتمال عقاب باشد و از جاهای دیگری باید احتمال عقاب را ثابت نمود و چنین مبرّری فقـط در موارد علم اجمـالی یـا شـبهات قبـل از فحص برای عقاب بر حکم واقعی وجود دارد که در موارد علم اجمالی آن مبرّر وجود علم اجمالی و در موارد قبل از فحص آن مبرّر وظیفه فحص حتی الیأس می باشـد، اما در جایی که چنین مبرّری وجود ندارد مثل شبهات حکمیه بعد از فحص، در اینصورت قاعده دفع ضرر محتمل جاری نمی شود.

ص: ۹۰

پس این وجوب وجوبی نیست که بتوانـد برای تکلیف واقعی باشـد بلکه خودش یک وجوب مسـتقل است و نه وجوب طریقی می توانـد باشد و نه وجوب ارشادی، و اما وجوب طریقی نمی تواند باشد چون هدف از جعل وجوب طریقی تنجیز واقع اسـت در حـالیکه فرض این است که بـا غض نظر از این وجوب آن عقاب منجز بوده است پس این قاعـده نمی توانـد به داعی تنجیز آن واقع جعل شده باشد چون در صورت وجوب طریقی تحصیل حاصل لازم می آید و «المتنجز لایتنجز ثانیا» و اگر هم عقاب منجز نبوده جای جعل وجوب دفع ضرر نیست و اما وجوب ارشادی نیز نیست چون ارشاد در جایی است که شخص غافل است و توجه به مرشد الیه ندارد در حالیکه کسی که توجه به قاعده دفع ضرر محتمل پیدا می کند و خودش را مورد خطاب آن می بینـد پس قهرا علم به موضوع دارد در اینصورت زمینه ای برای وجوب ارشادی وجود ندارد، بنابراین حال که وجوب طریقی و ارشادی در این قاعده صـحیح نیست پس وجوب نفسـی آن ثابت می شود و وجوب نفسـی به این معناست که قاعده دفع ضرر بیان بر حکم واقعی نمی باشد، در نتیجه با قاعده دفع ضرر محتمل موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان از بین نمی رود.

اینکه ایشـان تعبیر به حکم ظاهری کرده نیز ظاهرا به این دلیل است که قاعـده دفع ضـرر محتمل در ظرف شک به حکم واقعی جاری شده است.

مناقشه سوم در کلام شیخ اعظم«ره»: اشکال داشتن احتمال وجوب نفسی

اشـکالی که در اینجا به شـیخ اعظم«ره» وارد می شود این است که ایشان به این دلیل که ممکن نیست وجوب قاعده دفع ضـرر وجوب طریقی یـا ارشـادی باشـد به این نتیجه رسـید که وجوب آن وجوب نفسـی است امـا ابطال این دو راه وجوب نفسـی را متعین نمی کنـد چون وجوب نفسـی نیز اشـکال دارد و آن اشـکال این است که اگر واقعـا در موارد احتمـال تکلیف و احتمال عقاب، قاعـده دفع ضـرر وجوب دیگری داشـته باشد و خودش عقاب دیگری داشـته باشد لازم می آید در مواردی که احتمال تکلیف وجود داشـته باشـد و واقعـا تکلیفی هم باشـد و او احتیـاط نکرده باشـد دو عقاب ثابت شود؛ یکی عقاب واقع که منجز بوده و دیگری عقاب بر اینکه دفع ضـرر را ترک نموده است در حالیکه واضـح است که موارد احتمال تکلیف بالاتر از قطع به تکلیف نیست و در موارد قطع به تکلیف یـک عقـاب بیشتر وجود نـدارد، پس موارد احتمال نیز یک عقاب بیشتر نبایـد داشـته باشـد چون به ارتکاز و وجدان عقلاییِ هر ذی عقلی، امر موارد احتمال تکلیف اصـعب از موارد قطع به تکلیف نیست، بنابراین روشن می شود که وجوب نفسی نیز درست نیست.

ص: ۹۱

این اشکالی است که عده ای از بزرگان بر شیخ اعظم«ره» وارد کرده اند؛

و لکنه أیضا غیر صحیح، لأنه یستلزم ان یکون ارتکاب المحتمل أشد من ارتکاب المقطوع، إذ لیس فی ارتکاب المقطوع سوی عقاب واحد. و مقتضی ما بیّن: أن یکون فی ارتکاب المحتمل عقابان علی تقدیر المصادفه، و هو باطل جزما»(۱) .

جواب به مناقشه سوم: عدم محذور عقلی در ناحیه احتمال وجوب نفسی

در دفاع از شیخ اعظم«ره» می توان گفت ایشان می خواهد بفرماید اگر شما مفروض گرفتید و تسلم کردید که قاعده وجوب دفع ضرر وجود دارد، در اینصورت سه احتمال بیشتر در مقام وجود ندارد و چون از بین این سه احتمال دو احتمال وجوب طریقی و وجوب ارشادی محذور عقلی دارد به همین دلیل احتمال سوم یعنی وجوب نفسی متعین می شود چون محذور عقلی ندارد بلکه چه بسا مصلحتی وجود داشته باشد که موجب شود امر در احتمال تکلیف اصعب در قطع به تکلیف باشد و آن مصلحت این است که جرأت در نفوس نسبت به معصیت پیدا نشود و مکلفین در موارد احتیاط مراقبت بیشتری نمایند به این معنا که شارع در موارد احتمال تکلیف دو عقاب قرار بدهد تا در موارد قطع، اهتمام بیشتری به اطاعت ایجاد شود.

بنابراین مرحوم شیخ در فرض تسلّم بر این قاعده می خواهد بفرماید بهترین توجیه، همین احتمال وجوب نفسی بودن آن است.

پاسخ سوم به قاعده دفع عقاب محتمل: دوری بودن جریان قاعده دفع ضرر محتمل

تاکنون دو پاسخ به قاعده دفع ضرر محتمل داده شده است راه اول ورود حکومت یا تخصص بود و راه دوم فرمایش مرحوم شیخ بود و اما سومین پاسخ به قاعده دفع عقاب محتمل این است که بیانیّت دوری است، پس محال است که قاعده دفع ضرر محتمل بیان باشد و قاعده قبح عقاب بلابیان را مرتفع نماید.

۱- (۱) منتقی الأصول، سید عبدالصاحب حکیم، ج۴، ص۴۴۸.

بیـان اشـکال دور این است که جریـان قاعـده دفع ضـرر محتمـل متوقف بر موضوع خودش یعنی ضـرر و عقـاب محتمل است، عقاب محتمل هم اگر بخواهـد وجود داشـته باشـد متوقف بر این است که عقل نگویـد عقاب بلابیان قبیـح است، اگر هم عقل بخواهد بگوید اینجا عقاب بلابیان نیست متوقف بر خود وجوب دفع ضـرر محتمل است، به همین دلیل دور پیش می آید. پس خلاصه اشـکال دور این است که جریان قاعـده دفع ضـرر محتمل متوقف بر وجود عقاب محتمل است و عقاب محتمل متوقف بر عدم جریان قاعده قبح عقاب بلابیان است در حالیکه عدم جریان قاعده قبح عقاب بلابیان متوقف بر این است که قاعده دفع ضرر محتمل بیان برای قاعده قبح عقاب باشد پس در صورت تمسک به قاعده دفع ضرر محتمل دور پیش می آید.

اما اگر بخواهیم تمسک به قاعـده قبـح عقاب بلابیان کنیم توقف بر این نـدارد که قاعـده دفع ضـرر محتمل جاری نشود، چون عقل می گویـد بدون بیان بر تکلیف یا بدون بیان عقاب بر تکلیف، عقاب کردن قبیح است و این منافاتی با این ندارد که عقل حکم به وجوب دفع ضـرر محتمل نماید چون قاعده دفع ضـرر که مورد ضـرر محتمل را مشـخص نمی کند بلکه می گوید هر جا ضرر محتمل وجود داشت واجب الدفع است. پس این قاعده توقف بر این ندارد که قاعده دفع ضرر نباشد.

بنابراین از جریان قاعده قبح عقاب دور لازم نمی آید ولی از جریان قاعده دفع ضرر محتمل دور لازم می آید.

این بیان نیز بیان خوبی است که قابل جمع با پاسخ اول(تخصص) می باشد.

ص: ۹۳

پاسخ چهارم: عدم بیان بودن قاعده دفع ضرر به دلیل استمرار شک در واقع

این پاسخ از محقق نائینی«ره» است، ایشان فرموده قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بیان بر واقع نیست چون شک در تکلیف واقعی را از بین نمی برد.

مناقشه در پاسخ چهارم: بیان بودن قاعده به معنای «ما به التنجز للواقع»

اگر به این مقدار اکتفا کنیم اشکالش این است که بیان دو قسم است؛ یکی آنکه پرده از واقع برمی دارد و قسم دوم اینکه پرده از واقع برنمی دارد نه به نحو علم و نه به نحو اطمینان و نه حتی به نحو ظن، اما در عین حال موجب تنجز واقع می شود مثل بینه ای که نه علم آور است و نه اطمینان آور بلکه حتی ظن به خلاف آن داریم اما چون شارع آن را حجت قرار داده به همین دلیل موجب تنجز واقع می شود و یا مثل شبهات حکمیه قبل از فحص که قبل از فحص بودن باعث می شود واقع تنجز پیدا کند پس مراد از بیان در اینجا این است که «ما به التنجز» وجود دارد نه اینکه «ما به یُعلم الواقع» وجود دارد، پس این مقدار از پاسخ نمی تواند اشکال را برطرف نماید.

پاسخ پنجم: دلیل نداشتن قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

این پاسخ که بیان عالمانه ای است از محقق اصفهانی«ره» است، ایشان می گوید قاعده دفع ضرر محتمل هیچ اصل و دلیلی ندارد، بله آنچه که وجود دارد جبلّت و فطرت انسان است که از ضرر و عقاب فرار می کند اما چنین قاعده ای وجود ندارد مثلا قاعده وجوب فرار از گرگ وجود ندارد بلکه فطرت انسان بر این است که از گرگ فرار کند.

توضیح مطلب ایشان – که خالی از تعقید نیست – این است که اگر مقصود از وجوب دفع ضرر محتمل قاعده باشد از یکی از سه معنای زیر خارج نیست که هیچکدام صحیح نمی باشد؛

معنای اول: اگر مقصود از این قاعده این است که عقل حکم به دفع ضرر به نحو مولوی یا ارشادی می کند و می گوید: «ادفع الضرر» جوابش این است که معمول محققین از متاخرین قبول دارند که کار عقل درک است نه اینکه حکم کند چون عقل انشاء و حکم نمی کند نه به نحو مولویت و نه به نحو ارشاد، فرق بین مولویت و ارشادیت نیز این است که اگر چه در هر دو، انشاء وجود دارد اما داعی در این دو با یکدیگر فرق می کند، در امر ارشادی داعی، توجه دادن مخاطب به مرشد الیه است و در امر مولوی داعی، اعمال مولویت و فرمان دادن است.

معنای دوم: و اما اگر مقصود از وجوب دفع ضرر محتمل حُسن دفع ضرر محتمل به معنای حسن و قبح عقلی است به این معنا که فاعل آن مستحق مدح است این معنا نیز قابل قبول نیست چون در دفع ضرر محتمل فقط این مصلحت وجود دارد که عقاب مترتب نمی شود اما عقلاء حکم به مدح او نمی کنند مثلا اگر کسی سم نخورد فایده سم نخوردن این است که مبتلا به ضرر جسمی نمی شود و به غیر از این فائده، حسن دیگری ندارد تا مستحق مدح باشد، همانگونه که در جلب منفعت نیز آنچه که به مکلف می رسد همان منفعتی است که به او رسیده است و علاوه بر آن منفعت مستحق مدح دیگری نیست، پس وجوب به معنای حُسن نیز در این قاعده متصور نیست.

ص: ۹۵

معنای سوم: و اگر مقصود از وجوب، یک سلوک عقلایی باشد که بر اساس حکمت و مصالحی آن را اتخاذ کرده اند با این توضیح که عقلاء به غیر از حسن و قبح، یک سلوک عقلایی نیز دارند مثل حجیت خبر ثقه و یا حجیت ظواهر، چون در این دو مورد عقلاء حجیت خبر ثقه و یا حجیت ظواهر را مسلک خود قرار داده اند به این دلیل که می گویند اگر چه در این دو مورد احتمال خلاف نیز می دهیم اما اگر بخواهیم در زندگی بنا را بر تحصیل قطع به واقع بگذاریم زندگی مختل می شود بنابراین ظواهر و خبر واحد را حجت می دانند تا امور زندگی سامان یابد در اینصورت این معنا نیزمعقول نیست چون در قاعده دفع ضرر محتمل مصلحت دیگری غیر از عدم ابتلای به مضرت و عقوبت نداریم تا مصلحت اضافی برای عقلاء ایجاد شود و بنا را بر دفع ضرر احتمالی بگذارند پس اینگونه نیست که بنا بر دفع بگذارند، پس این مطلب به هیچ وجهی معنای معقول ندارد در نتیجه فقط جبلت و طبیعت باقی می ماند، بنابراین وجوب دفع ضرر محتمل یک قاعده ای نیست تا بخواهیم بر اساس آن وجوب را تفسیر نماییم بلکه یک امر جبلی و فطری است؛

«إنّ کون قاعده دفع الضّرر قاعده عقلیّه لا معنی لها إلّا مفاد الحکم العقلی العملی أو بناء العقلاء عملًا کبنائهم علی العمل بخبر الثّقه و بالظّاهر و أشباه ذلک، و أمّا کونها حکماً عقلیّاً عملیّاً فحیث إنّ العاقله لا بعث لها و لا زجر لها بل شأنها محض التعقّل کما مرّ تفصیله فی مبحث الظّنّ و غیره، و منه تعرف انّه لا معنی لحکم العقل الإرشادی فانّ الإرشادیّه فی قبال المولویّه من شئون الأمر، و إذ لا بعث و لا زجر و لا معنی لإرشادیّه الحکم العقلی فلا محاله لیس معنی الحکم العقلی إلّا إذعان العقل بقبح الإقدام علی الضّرر بملاک التّحسین و التّقبیح العقلائیّین، و قد مرّ مراراً أنّ الحسن و القبح العقلیین فی أمثال المقام کون الفعل ممدوحاً علیه أو مذموماً علیه عند العقلاء، و مدح الشّارع ثوابه و ذمّه عقابه، کما مرّ تفصیله سابقاً.

ص: ۹۶

و من الواضح أنّ الإقدام على الممدوح أو المذموم ليس مورداً لمدح آخر أو ذمّ آخر، و الإقدام على الثّواب أو العقاب ليس مورداً لِثواب آخر أو عقاب آخر، بل لا يترتّب على العدل الممدوح عليه إلّا ذلك المدح، و لا يترتّب على الظّلم المذموم إلّا ذلك الذّم، و كذا فی الثّواب و العقاب، فالإقدام على المقطوع العقاب فضلًا عن محتمله خارج عن مورد التّحسين و التّقبيح العقليين.

مضافاً إلى خروجه عنه لوجه آخر و هو أنّ ملاك البناء العقلائی على مدح فاعل بعض الأفعال و ذمّ فاعل بعضها الآخر، كون الأوّل ذا مصلحه عامّه موجبه لانحفاظ النّظام، و كون الثّانی ذا مفسده مخلّه بالنّظام فلذا توافقت آراء العقلاء الّذين على عهدتهم حفظ النّظام بإيجاد موجباته و إعدام موانعه على مدح فاعل ما ينحفظ به النّظام و ذمّ فاعل ما يخلّ به، و الإقدام على العقاب إقدام على ما لا يترتّب إلّا فی نشأه أخرى أجنبيّه عن انحفاظ النّظام و اختلاله.

نعم، نفس الفعل المذموم المعاقب عليه ذا مفسده نوعيّه مخلّه بالنّظام، و أمّا كونها داخله فی سلك البناءات العقلائيّه الغير المربوطه بالتّحسين و التقبيح العقليين كالبناء على العمل بالخبر أو بالظّاهر مثلًا، ففيه، أنّ تلك البناءات منبعثه عن حكمه نوعيّه فی نظر العقلاء تدعوهم إلى العمل بالخبر الثّقه أو الظّاهر أو نحوهما، و من البيّن أنّ الإقدام على العقاب المقطوع أو المحتمل لا يترتّب عليه إلّا ذلك الأمر المقطوع أو المحتمل لا أنّ هناك مصلحه مترتّبه على ترك الإقدام أو مفسده مترتّبه على نفس الإقدام زياده على الأمر المقطوع أو المحتمل حتّى تبعث العقلاء على البناء على دفعه ليكون إمضاء الشارع لهذا البناء مقتضياً لإيجاب دفعه بحيث يترتّب عليه عقاب آخر على الإقدام، و إلّا فنفس ذلك الأمر المقطوع أو المحتمل غير منوط ترتّبه ببناءِ العقلاء على دفعه.

و ممّـا ذکرنـا تبیّن: أنّ قاعـده دفع الضّـرر لیست قاعـده عقلیّه و لا عقلائیّه بوجه من الوجوه، نعم، کلّ ذی شـعور بالجبلّه و الطّبع حیث إنّه یحب نفسه یفرّ عمّا یؤذیه و هـذا الفرار الجبلّی أیضا لیس ملاکاً لمسأله الاحتیاط، إذ الّذی یحتاج إلیه القائل بالاحتیاط مجرّد ترتّب استحقاق العقـاب لا ـ التزام العقلاء بـالفرار عنه مع فرض ثبوته فی الواقع بـل مجرّد الوقوع فی العقاب المترتّب علی مخالفه التّکلیف الواقعی کاف فی مرامه هنا، فتدبّر جیّدا»(۱) .

دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه

- خلاصه مباحث گذشته
- چند مطلب پیرامون کلام محقق اصفهانی«ره»
- مطلب اول: درک لابدیت دفع ضرر برای حفظ نفس از وقوع در عقاب
- مطلب دوم: بازگشت دفع ضرر محتمل به عدل و عدم دفع ضرر به ظلم
- مطلب سوم: قبح طریقی عدم دفع ضرر
- مطلب چهارم: وجدانی بودن حُسن دفع ضرر

خلاصه مباحث گذشته

بحث در پاسخ محقق اصـفهانی«ره» به قاعده دفع ضـرر محتمل بود، ایشان فرمود قاعده دفع ضـرر محتمل نه عقلی و نه عقلایی است بلکه امری فطری و جبلّی است بـا این بیان که وقتی انسان ها بلکه حیوانات با خطری مواجه می شونـد به حسب فطرت از آن خطر فرار می کننـد، نه اینکه یک قاعـده عقلی باشـد که حکم به وجوب کنـد چون همانطور که بیان شد وجوب به معنای بعث و تحریک نمی توانـد باشـد به این دلیل که عقل، درّاکه است و جعل و حکم نـدارد و حتی اثبات شـیئ لشـیئ هم نـدارد بلکه عقل فقط واقعیات و امور نفس الامری را درک می کند و اما اگر وجوب به معنای حسن و قبح عقلی باشد به این معنا که حَسن ما یستحق فاعله المدح است و قبیح ما یستحق فاعله الذم است، در اینصورت این نیز معنا ندارد چون دفع مضرت خودش مـدح جـداگانه ای نـدارد و فقـط نفعش این است که بـا آن ضـرر مـواجه نمی شویم همـانطور که انجـام حَسن خودش حُسـن جـداگانه ای نـدارد تا مدح جداگانه داشـته باشد بلکه فایده اش این است که آن فعل حسن هر ثوابی داشـته باشد به انسان می رسـد و چیز جداگانه ای ندارد تا اسـتحقاق مدح داشـته باشد و اما اگر وجوب را به این معنا بگیریم که دفع ضـرر محتمل یک سلوک عقلایی است که به خاطر وجود مصالـح و حکمت هایی بر طبق آن سـلوک می کننـد مثل اینکه عقلاء به خبر واحـد و ظواهر عمـل می کننـد و یـا مثـل اینکه یـد را امـاره ملکیت می داننـد در اینصورت این معنا نیز در ما نحن فیه تمام نیست چون

ترک مضرّت و ترک عقاب، مصلحت جداگانه ای غیر از همان به عقاب نیفتادن ندارد که عقلاء بگویند به خاطر آن مصالح باید ضرر محتمل را دفع نمود به همین دلیل معنای محصّلی برای این قاعده تصویر نمی شود در نتیجه این قاعده اصل و اساسی ندارد.

ص: ۹۸

۱- (۲) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، اصفهانی، محمدحسین، ج۲، ص۴۶۶، ط قدیم.

پس ادعای این قاعده حرف دقیقی نیست بلکه حرف دقیق این است که گفته شود جبّلت انسان این است که از محاذیر فرار می کند پس اگر بخواهیم کسی وادار شود که به دنبال عقائد برود باید از این راه وارد شویم نه اینکه بگوییم عقل تو حکم می کند که واجب است به دنبال عقائد بروی یعنی می گوییم چون برهانی بر خلاف ادعاهای انبیاء بر وجود معاد و صفات خدا و دیگر امور اعتقادی وجود ندارد پس احتمال صحیح بودن سخنان آنها وجود دارد حال که احتمال این امور وجود دارد فطرت و جبّلت می گوید باید کاری کنی که مضرات ناشی از بی توجهی به آن آموزه ها متوجه تو نشود.

چند مطلب پیرامون کلام محقق اصفهانی«ره»

در اینجا چند مطلب وجود دارد که به عنوان سوژه های تفکر آنها را بیان می کنیم اگر چه باید بیشتر روی آن مطالب فکر و تامل شود.

مطلب اول: درک لابدیت دفع ضرر برای حفظ نفس از وقوع در عقاب

وجوب دفع ضرر محتمل ممکن است معنای دیگری غیر از معانی مذکوره داشته باشد مثل وجوب مقدمه واجب که گفته می شود وجوب شرعی ندارد حتی وجوب مقدمی شرعی نیز ندارد ولی وجوب عقلی دارد معنای صحیح وجوب عقلی در مقدمه واجب این است که عقل یک واقعیت را در باب مقدمه درک می کند و آن لابدیت انجام مقدمه برای کسی است که می خواهد ذوالمقدمه را انجام بدهد مثل اینکه وقتی مولا می گوید: «کن علی السطح» و راه پشت بام رفتن فقط منحصر در نصب سلّم باشد در اینصورت عقل درک می کند که برای رسیدن به پشت بام نصب سلّم لابدیت دارد، این درک لابدیت را لزوم و وجوب می گویند.

ص: ۹۹

در مـانحن فیه نیز همین است بـا این بیان که حفظ نفس جبلی و فطری است اما عقل وقتی درک می کنـد لابـدیت حفظ نفس در احتیـاط است در اینصورت وجوب احتیـاط را درک می کنـد پس وقتی عقل این لابـدیت را درک می کنـد به معنای بعث عقلی نیست، پس در مـانحن فیه گفته می شود وجوب دفع ضـرر محتمـل به این خـاطر است که حفـظ نفس از وقوع در عقاب جبلّی است، این صیانت نفس مقدمه می خواهد و آن مقدمه فرار می باشد پس فرار بما هوهو مورد جبلت و فطرت نیست بلکه حفظ نفس مورد جبلت و فطرت است فلذا در همه جا فرار واجب نمی شود بلکه در جایی که حفظ نفس متوقف بر فرار اسـت فرار واجب می شود بنـابراین در جـایی که حفـظ نفس متوقف بر کشـتن طرف مقابل و یا ایجاد حاجز است به همان حکم می شود. در اینجا نیز احتیاط، مقدمه حفظ نفس از عقاب می شود.

پس وجوب دفع ضرر محتمل از باب مقدمه بودن آن برای صیانت نفس از وقوع در عقاب می باشد.

مطلب دوم: بازگشت دفع ضرر محتمل به عدل و عدم دفع ضرر به ظلم

خود محقق اصفهانی«ره» به ما یاد داده است و مبنای ایشان نیز هست که همه حُسن ها به حُسن عدل برمیگردد و همه قبح ها به قبـح ظلـم برمی گردد. بنـابراین هر چـه کـه حَسن است به این دلیـل است که زیرمجمـوعه عـدل است و هر چه که قبیـح اسـت زیرمجموعه ظلم است. در اینجا سوالی مطرح است و آن اینکه آیا دفع ضرر محتمل و دفع ضرر مقطوع احسان به نفس است یا نه؟ و عـدم دفع آن آیـا مصـداق ظلم به نفس است یـا خیر؟ در پاسـخ به این سوال می توان گفت دفع کردن جهنم از نفس و صیانت از گناه احسان به نفس است و دفع نکردن جهنم و خود را در معرض گناه قرار دادن ظلم به نفس است. خود ایشان در جلـد سوم در تعلیقه ۱۴۵ که مبـاحث حسن و قبـح و قاعـده ملازـمه را مفصل بیان نموده است فرموده است صـدق اگر موجب اهلاـک یـک مومن شود ظلم است اگر چه لو خلی و طبعه حَسن است همـانطور که کـذب اگر موجب نجات یک مومن شود عـدل و احسان است اگر چه لوخلی و طبعه قبیـح است. در مانحن فیه نیز شبیه همین است چون عدم دفع عقاب اخروی مقطوع یـا محتمـل ظلم به نفس است، عقـاب محتمل مثل اطراف علم اجمالی مثل اینکه سـفری که تلفیق دوتا چهار فرسـخ نیست مثل اینکه رفت ۳ فرسـخ است و برگشت ۵ فرسـخ، آیـا نماز قصـر است یا تمام؟ در این مثال علم اجمالی وجود دارد که حتما نماز واجب است اما در متعلق آن که نماز قصـر باشد یا نماز تمام تردید وجود دارد حال اگر کسـی به این علم اجمالی اعتنا نکند و بعـد معلوم شود واقع را مخالفت کرده ظلم به خود نموده است، همانطور که امیرالمؤمنین می فرمایـد: «ظلمت نفسـی و تجرأت بجهلی»، در اینصـورت چگـونه ایشـان می فرمایـد دفع ضـرر محتمـل وجوب به معنـای حسن و قبـح نـدارد بـا اینکه دفع ضـرر زیرمجمـوعه عــدل و عـدم دفع زیرمجمـوعه ظلـم اسـت؟! پس بالوجـدان درک می کنیـم کـه دفع ضــرر احسـان بـه نفس و زیرمجموعه عـدل و عـدم دفع آن ظلم به نفس و زیرمجموعه ظلم می باشـد. پس معلوم می شود در تحلیـل هـا یک مغالطه ای وجود دارد که باید آن را کشف نمود.

مطلب سوم: قبح طریقی عدم دفع ضرر

ممکن است در مقابل این جمله ای که در السنه مشهور شده مبنی بر اینکه «حَسن چیزی است که فاعلش ممدوح است و مستحق مدح است و قبیح چیزی است که فاعلش مذموم است و مستحق ذم است» و محقق اصفهانی«ره» نیز به تبع شیخ الرئیس و دیگران آن را پذیرفته است گفته شود آنچه که ما به وجدان و عقل درک می کنیم این است که حَسن چیزی است که یا «یستحق فاعله المدح علیه» و یا «یقع فی طریق ما یستحق فاعله المدح» همانطور که قبیح نیز یا «یستحق فاعله الذم» است و یا «یقع فی طریق ما یستحق فاعله الذم» و به عبارت دیگر به حسب وجدان عقلی دو قسم حَسن وجود دارد؛ حَسن ذاتی و حَسن طریقی و قبیح نیز دو قسم دارد؛ قبیح ذاتی و قبیح طریقی، یعنی یک وقت چیزی قبیح است چون خودش از اموری است که فاعلش مستحق ذم است مثل ظلم که خودش قبیح است و یک وقت چیزی قبیح است چون منجر به ظلم می شود و در طریق ظلم قرار می گیرد، فلذا ما میبینیم انجام مقدمات یک کارِ خوب حسن است، مثلا مهاجرت فی سبیل الله به منظور رسیدن به معارف حقه الهیه حَسن است، چون آنچه که حَسن بالذات است رسیدن به معارف حقه الهیه است اما چون مهاجرت نیز طریق برای رسیدن به آن معارف است بنابراین مهاجرت فی سبیل الله حُسن طریقی پیدا می کند.

در مانحن فیه نیز بر «اقدام علی ما فیه الضرر» ایشان می گوید بر خود اقدام هیچ چیز دیگری جز ضرر واقعی وجود ندارد و اگر ذمی هم باشد بر آن ضرر واقعی است در حالیکه ما می گوییم این مانع نمی شود که عقل حکم به قبح این اقدام نماید لکن این قبح می شود قبح طریقی.

ص: ۱۰۱

مطلب چهارم: وجدانی بودن حُسن دفع ضرر

اگر این سوال از خودمان یا هر کس دیگری بپرسیم که آیا دفع مضرت محتمله خوب است یا بد؟ همه پاسخ مثبت می دهند و می گویند خوب است و کسی نیست که بگوید نه خوب است و نه بد، پاسخ مثبت به این سوال نیز ناشی از فطرت و جبلت است که صفا و زلالی آن از بین نرفته است، پس پاسخ این سوال معلوم می کند که گویا در اینجا مغالطه ای وجود دارد پس اینگونه نیست که بگوییم دفع ضرر محتمل حَسن نیست.

این مباحث مهم است مورد تامل قرار بگیرد که آیا مطالبی که در اصول یا کلام در مورد قاعده دفع ضرر محتمل به آن می پردازیم صحیح است یا خیر؟ و اینکه فرمایش محقق اصفهانی«ره» در انکار قاعده وجوب دفع ضرر محتمل که صاحب منتقی نیز آن را پسندیده آیا صحیح است یا نه؟

دلیل عقل(نقد قاعده حق الطاعه) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل(نقد قاعده حق الطاعه) /برائت /اصول عملیه

- مناقشه در پاسخ پنجم: قطع به انتفاء عقاب
- اشکال هفتم به قاعده قبح عقاب بلابیان: عدم ثبوت قبح عقاب بلابیان به دلیل وجود احتمالات مختلف
- احتمالات مختلف در عقاب اخروی
- احتمال اول
- احتمال دوم
- احتمال سوم
- احتمال چهارم
- احتمال پنجم
- احتمال ششم
- پاسخ به اشکال هفتم
- پاسخ اول: وجود منبهات بر اینکه عقاب فعل خداست

• پاسخ دوم: عدم ارتباط اشکال فوق با ما نحن فیه

• پاسخ سوم: عقاب اخروی به منظور تادیب در این دنیا

ص: ۱۰۲

خلاصه مباحث گذشته

به پاسخ محقق اصفهانی«ره» رسیدیم که دفع ضرر محتمل یک امر جبلی و فطری است و مانع قاعده قبح عقاب بلابیان می شود چون حتی اگر دفع ضرر محتمل به عنوان یک قاعده عقلی نیز ثابت نشود اما جبلت و فطرت انسان بر این است که هر جا که احتمال عقاب بدهد فرار می کند، بنابراین با وجود این امر فطری فائده ای برای تمسک به قاعده قبح عقاب بلابیان نیست، در نتیجه طبق این بیان نیز نمی توان قاعده قبح عقاب بلابیان را جاری نمود.

مناقشه در پاسخ پنجم: قطع به انتفاء عقاب

اشکال فرمایش محقق اصفهانی«ره» این است که بر فرض که دفع ضرر محتمل یک قاعده عقلی نباشد و یک امر فطری باشد لکن این امور فطری و جبلی در جایی است که صغری یا معلوم و یا محتمل باشد و الا در جایی که احتمال نیز داده نمی شود تحریکی صورت نمی گیرد و در مانحن فیه اینگونه است چون وقتی قبول کردیم که عقل حکم به قبح عقاب بلابیان می کند و بیانی هم برای حکم واقعی نداریم در اینصورت یقین به عدم عقاب پیدا می کنیم.

اشکال هفتم به قاعده قبح عقاب بلابیان: عدم ثبوت قبح عقاب بلابیان به دلیل وجود احتمالات مختلف(۱)

ص: ۱۰۳

۱- (۱) استاد دام ظله علی القاعده باید صورت دوم از صور قاعده دفع ضرر محتمل را بیان می کردند اما به دلیل سهوی که صورت گرفت وارد اشکال هفتم شدند که ان شاء الله در جلسه بعد تدارک خواهد شد یعنی ادامه احتمالات در قاعده دفع ضرر محتمل بحث خواهد شد.

آخرین اشکال به قاعده قبح عقاب بلابیان فرمایش برخی از محققین(۱) است که مقدمه ای دارد که ابتدا آن مقدمه بیان می شود؛

احتمالات مختلف در عقاب اخروی

این محقق بزرگوار در مجموع کلمات در بحث قطع(۲) و در بحث برائت(۳) برای تصحیح عقاب در آخرت شش احتمال در عقوبت اخروی داده است به این معنا که زیر بنای عقوبت اخروی ممکن است یکی از این امور ششگانه باشد:

احتمال اول

احتمال اول این است که این عقوبت تأدیب مردم باشد یا برای شخص ناسی و یا برای دیگران که پند بگیرند و مرتکب گناه نشوند همانطور که وقتی معلمی شاگرد خود را تنبیه می کند یا به این دلیل است که خود آن شاگرد تادیب شود و تکرار نکند و یا برای این است که دیگران پند بگیرند و متخلف نشوند، این احتمال نسبت به عقوبت اخروی قابل قبول نیست چون در آخرت تکلیفی نیست تا مولا ـ با تادیب افراد بخواهد آنها مجددا مرتکب تخلف نشوند پس عقوبت اخروی برای تادیب در آخرت تصور ندارد؛

«و بالجمله: لا یحکم العقل باستحقاق العقاب بمعنی المجازاه علی العمل للتأدیب»(۴) .

احتمال دوم

احتمال دوم این است که عقوبت برای تشفّی خاطر باشد یعنی خدای متعال گنهکاران را عقوبت می کند تا تشفّی قلب پیدا کند در حالیکه این احتمال نسبت به خداوند محال است چون این حالات بر ذات مقدس الهی عارض نمی شود، بلکه چنین احتمالی مخالف عقل عملی است چون عقل برای انسان های معمولی نیز چنین چیزی را نمی پسندد که برای خصوص تشفی نفس بخواهند متخلفین را تأدیب کند چون چنین حالتی از قوه غضبیه غیرمتعادله ناشی می شود؛

۱- (۲) صاحب منتقی الاصول مرحوم آیت الله سید محمد روحانی.

۲- (۳) منتقی الأصول، سید عبدالصاحب حکیم، ج ۴، ص۲۷.

۳- (۴) منتقی الأصول، سید عبدالصاحب حکیم، ج ۴، ص۴۴۱.

۴- (۵) منتقی الأصول، سید عبدالصاحب حکیم، ج ۴، ص۲۷.

«و التشفی مستحیل فی حقه تعالی، بل فی حق کل عاقل کما عرفت».

احتمال سوم

احتمال سوم این است که عقوبت اخروی از باب تجسم اعمال است، یعنی اعمال ما قابلیت هایی دارد که با توجه به شرایطی ممکن است صورت طیّبه پیدا کند و ممکن است صورت عقوبت و جهنم پیدا کند، مثل بذر که این قابلیت را دارد که اگر شرایطی فراهم شود کم کم رشد می کند و صورت شجریت می گیرد، همانطور که در برخی از روایات فرموده اند نماز در قیامت به صورت انسانی خوشرو در می آید و یا در آیه شریفه «فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره» فرموده اند ضمیر «یره» به خود خیر برمیگردد که تناسب با تجسم اعمال دارد. در اینصورت اختیار کسی متوسط نمی شود به این معنا که به صورت اتوماتیک کار خیر و کار شر در آخرت تجسم پیدا می کنند که مکلف با اختیار خود آن را انجام داده باشد و چه بدون اختیار و علم آن را انجام داده باشد در نتیجه معنا ندارد که بگوییم عقاب بلابیان بر خدا قبیح است چون طبق این احتمال آنچه که قبیح است فعل مکلف است نه فعل خدای متعال.

احتمال چهارم

احتمال چهارم این است که عقوبت از قبیل لوازم عمل و اثر وضعی عمل است و فرقش با احتمال قبل این است که در احتمال قبل خود عمل تجسم پیدا می کرد اما در این احتمال، عقوبت، تجسم خود عمل نیست بلکه از آثار عمل است، مثل اینکه کسی که سم می خورد اثر این عمل او این است که می میرد نه اینکه سم خودش موت است، در اینصورت نیز اگر شارع می گوید فلان عمل عقوبت دارد به این معناست که شارع اخبار می کند به اینکه لازمه چنان عملی در آخرت عقوبت است در اینصورت نیز قبح نسبت به عقاب بلابیان معنا ندارد چون عقوبت لازمه لاینفک و اثر وضعی آن فعل است.

احتمال پنجم

احتمال پنجم این است که عقوبت های اخروی برای تکامل نفوس به مراتب عالیه باشد مثل مصائب دنیوی که شامل حال انبیاء و صلحا می شود همانطور که در برخی از روایات فرموده اند کسانی که ایمان بالاتری دارند مشکلات دنیوی آنها نیز بیشتر است تا ظرفیت های آنها در دنیا و حتی عالم برزخ در مسیر تکامل و بندگی به فعلیت برسد و این تکامل ادامه پیدا می کند تا جایی که در قیامت عبد به این مقام می رسد که به تصدیق قطعی بگوید: «مالك یوم الدین»، (برخی از فضلای قمیون که مسلک اخباری گری داشتند می گفتند نمی توان به ظواهر قرآن تمسک نمود، بعد از فوتشان برخی از فضلا آنها را در خواب دیده بودند و می گفتند هر سوالی در خواب از او می پرسیدیم با آیات قرآن جواب می داد وقتی از او سوال کردم که چگونه است که در دنیا قائل به حجیت ظواهر قرآن نبودی اما الآن با تمسک به ظواهر کتاب پاسخ می دهی؟ در جواب گفت ما اینجا(در عالم برزخ) خدمت علی بن بابویه تفسیر قرآن می خوانیم)، در اینصورت طبق این احتمال این عذاب ها به این خاطر است که ناخالصی ها از بین برود در اینصورت اشکالی ندارد که مشکوك الوجوب عقاب داشته باشد پس عقاب بلابیان برای مولا قبیح نیست.

احتمال ششم

احتمال ششم این است که ممکن است این عقوبت طبق مصلحت نوعیه در عالم آخرت باشد، یعنی مصلحت نوعیه اقتضا می کند که افرادی که در این دنیا عاصی بوده اند در آن دنیا مدتی یا همیشه در عقوبت باشند شبیه مشکلات و مصائبی که در این دنیا به سبب وجود برخی مصالح نوعیه به صورت طبیعی برای انسان وجود دارد مثل نقص خلقت مادرزادی، مثال مصلحت نوعیه این است که در ساختن یک ساختمان اگر همه مصالح بگویند ما نمی خواهیم اجزای زیرین باشیم و می خواهیم بالاتر از دیگر اجزاء قرار بگیریم در اینصورت نمی توان ساختمان ساخت، این نظام احسن نیز اینگونه است که همه مثل همه نباشند بلکه برخی کاملتر و برخی به حسب ظاهر نقصان داشته باشند اگر چه درك این مصلحت نوعیه مشکل باشد، طبق این احتمال نیز ممکن است گفته شود مصلحت نوعیه اقتضا می کند که کسانی که مرتکب مشکوك الحرمه می شوند در آن دنیا مستحق عقاب باشند.

بیش از این شش احتمال زیربنایی برای عقاب تصویر نمی شود احتمال اول و دوم کنار می رود چون در مورد خدای متعال معقول نیست اما بقیه احتمالات معقول است، ایشان از این مساله دو نتیجه گرفته یکی در باب قطع و دیگری در اینجا، ایشان در باب قطع نتیجه گرفته که این سخن که اگر کسی مخالفت با قطع کند در آخرت مستحق عقوبت است ثابت نیست چون ممکن است احتمال سوم ثابت باشد که از باب تجسم عمل است و خودبخود ثابت می شود و ممکن است احتمال چهارم باشد که لازمه قهری آن است و ممکن است این امور نباشد به همین دلیل نمی توان به جزم چیزی را ثابت کرد.

نتیجه ای که در ایشان در مانحن فیه می گیرد نیز این است که این سخن که عقاب اخروی کسی که علم به تکلیف ندارد و فقط احتمال آن را می دهد قبیح است صحیح نیست، چون ممکن است این عقوبت تجسم عملش باشد و یا ممکن است لازمه عملش باشد و یا ممکن است به جهت ارتقاء او باشد و یا ممکن است مصلحت نوعیه در آن جهان اقتضا می کند این عقوبت ثابت باشد در اینصورت عقل ما قبح عقاب بلابیان در آخرت را درک نمی کند، پس این قاعده قاعده درستی نیست چون متوقف بر اموری است که ما نسبت به آنها جاهل هستیم.

پس همانطور که محقق اصفهانی«ره» فرمود وجوب دفع ضرر محتمل جبلی و فطری است و به عنوان قاعده ثابت نیست ایشان هم می گوید قاعده قبح عقاب بلابیان ثابت نیست؛

«و لا يخفى أن العقاب الأخروی و هكذا الثواب فيه آراء ثلاثه:

الأول: أنه من باب تجسم الأعمال، فحال العمل كحال البذره التى تتجسم فتصير زرعا طيبا أو غير طيب باختلاف جنس البذر، فالمعصيه تتجسم فتصير عقربا- مثلا-، و الطاعه تتجسم فتصير شجره طيبه.

الثاني: أنه من قبيل الأثر الوضعى للمعصيه، فهو كالموت المسبب عن السم القاتل.

الثالث: أنه عمل المولى بقرار منه حيث أوعد على المخالفه بالعقاب كما وعد على الإطاعه بالثواب، فيكون من باب المجازاه التى قررها المولى نفسه.

فعلى الرّأى الأول و الثانى، لا مجال لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ ليس هو فعلا اختياريا كى يتصف بالقبح و الحسن، بل هو أمر قهرى يترتب على العمل بلا دخل للعلم و الجهل فيه، كما هو الحال فى سائر موارد اللوازم الوضعيّه و تجسم الأعمال. فإذا فرض ان ذات العمل كيف ما تحققت مما يترتب عليها ذلك لم يكن فى ذلك قبح.

و أما على الرّأى الثالث، فلا سبيل إلى حكم العقل- بكلا مسلكيه- بقبح العقاب على المخالفه فى صوره الشك و عدم البيان، لعدم العلم بالملاك الّذى بملاحظته أوعد الشارع بالعقاب على المخالفه، إذ الملاك فى ثبوت العقاب دنيويا أنما هو ردع المخالف عن العوده فى الفعل أو تأديب غيره لكى لا يرتكب المعصيه، و هذا إنما يتحقق بلحاظ العالم الدنيوى لا العالم الأخروى، إذ ليس هو عالم التكليف و العمل- كما أوضحناه فى مباحث القطع-، فلا بد ان يكون العقاب الأخروى بملاك آخر لا نعرفه، و إذا لم نتمكن من معرفته و تحديده لم يمكن الجزم بثبوته فى صوره دون أخرى.

و عليه، فمن المحتمل أن يكون الملاك ثابتا فى مورد المخالفه مع الشك، فكيف يدعى منافرته للقوه العاقله، أو انه يتنافى مع بناء العقلاء لأجل حفظ النظام؟، و انما يدور الأمر مدار بيان الشارع لموضوع العقاب و تحديده.

و بـالجمله: لاـ سبيـل إلى العقل فى باب العقاب خصوصا على الرّأى القائل بان مرجع الحكم العقلى إلى بناء العقلاء لأجل حفظ النظام. فلاحظ.

و على هذا ينتج لدينا إنكار حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فالقاعده المشهوره لا أساس لها»(۱) .

پاسخ به اشکال هفتم

پاسخ اول: وجود منبهات بر اینکه عقاب فعل خداست

در اینجـا متبهـاتی وجود دارد که به مـا می گویـد معلوم نیست این حرف درست باشـد مثلاـ در ادعیه فرموده انـد: «لک العتبی حتی ترضی»(۲) که از آن معلوم می شود خداوند می تواند عقاب نماید پس معلوم می شود که یک جواب اجمالی به سـخنان فوق در اینجا وجود دارد که بایـد آن را تبیین نماییم و یا خـدای متعال می فرمایـد: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ)(۳) که خدا در این آیه برای خود عقاب را فرض نموده است پس از این آیه معلوم می شود که خداونـد خودش عقاب می کنـد اگر چه ممکن است این آیه توجیه شود که این آیه مثـل آیه (وَمَـا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى)(۴) در مقام بیان این است که خـدای متعال در سلسله علل قرار دارد اگر چه خودش مباشرت به فعل نداشته باشد.

پاسخ دوم: عدم ارتباط اشکال فوق با ما نحن فیه

مساله ای که در اینجا وجود دارد این است که آنچه که در قاعـده قبح عقاب بلابیان می گوییم این است که آیا مولا می تواند عقوبت کنـد یا خیر؟ به این معنا که آنچه که در اصول گفته می شود این است که آیا عقوبت کردن خدای متعال مصداق ظلم است یا نه؟ که قائلین به قاعده قبح عقاب بلابیان می گویند ظلم است و قائلین به حق الطاعه می گویند ظلم نیست.

۱- (۶) منتقی الأصول، سید عبدالصاحب حکیم، ج۴، ص ۴۴۰.

۲- (۷) زاد المعاد - مفتاح الجنان، علامه مجلسی، ج۱، ص۴۰۶.

۳- (۸) اسراء/سوره۱۷، آیه۱۵.

۴- (۹) انفال/سوره۸، آیه۱۷.

ولی آنچه که در فرمایشات این محقق بزرگوار بیان شده این است که این فعل در قیامت چه می شود؟ پس باید اینگونه محاسبه کنیم که عقوبت کردن مولا چگونه است؟

پاسخ سوم: عقاب اخروی به منظور تادیب در این دنیا

اشکال دیگر کلام ایشان این است که این سخن ایشان که فرمود تادیب در آخرت معقول نیست محل اشکال است چون این تادیب تادیب در این دنیا است به این معنا که به منظور تادیب در این دنیا می فرماید مراقب باشید که در آن دنیا عقاب می کنم.

توضیح این اشکال در جلسه بعد خواهد آمد.

دلیل عقل /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

در جلسه قبل اشتباهی پیش آمد و آن این بود که به جای تکمیل اشکال ششم وارد اشکال هفتم شدیم ولی از آنجا که وسط بررسی اشکال هفتم هستیم ابتدا این اشکال را بررسی می کنیم و سپس به اشکال ششم و بررسی محتملات آن باز می گردیم.

اشکال هفتم از منتقی این بود که ملاک عقوبت در آخرت برای ما معلوم نیست تا حکم به قبح یا عدم قبح عقاب نماییم .

توضیح مطلب این بود که مجموع کلمات ایشان در مواضع مختلف این بود که شش احتمال در معنای عقوبت تصویر می شود برخی از آنها ربطی به بیان ندارد تا بگوییم اگر بیان نبود عقاب قبیح است و بعضی از آنها در مورد خدای متعال معقول نیست، پس چون شناختی از عقوبت اخروی نداریم به همین دلیل نمی توان گفت عقل حکم به قبح عقاب بلابیان می کند، اولین احتمالی که ایشان داده بود این بود که عقوبت برای تأدیب باشد به این معنا که هم خودش و هم دیگران مخالفت با خداوند را تکرار نکنند، در حالیکه این معنا در مانحن فیه که مراد از عقوبت، عقوبت اخروی است معقول نیست چون دار آخرت دار تکلیف نیست تا عقوبت منجر شود به اینکه مکلفین در موارد بعد به تکلیف خود عمل کنند.

ص: ۱۱۰

احتمال دوم این بود که عقوبت آخرت برای تشفی قلوب است، این معنا نیز نسبت به خدای متعال نه در دنیا و نه در آخرت معقول نیست.

احتمال سوم این است که عقوبت اخروی از باب تجسم اعمال باشد یعنی یک رابطه اتوماتیک بین اعمال انسان و تجسم آنها

در آخرت وجود دارد و برخی روایات نیز شاهد بر این احتمال هستند، این احتمال ربطی به بیان و عدم بیان ندارد چون اعمال بد چه حرمت آن معلوم باشد و چه معلوم نباشد در آخرت تبدیل به یک صوره سیئه می شود همانطور که اعمال خوب چه معلوم باشد وچه معلوم نباشد تبدیل به صوره حسنه و طیبه می گردد.

احتمال چهارم این بود که عقوبت از باب تجسم عمل نباشد بلکه یک تلازمی بین این عمل و آثار وضعی دیگر باشد، به این معنا که این عمل یک لازمه لاینفک اخروی دارد طبق این معنا نیز بیان و عدم بیان در تحقق اثر دخالت ندارد چون آن اثر، لازمه تکوینی عمل است در نتیجه قبح عقاب بلابیان معنا ندارد.

احتمال پنجم این بود که عقوبت های اخروی برای تکامل انسان ها باشد مثل بعضی از مشکلات دنیوی که حتی بالاترین اولیاء خدا نیز در این دنیا مبتلا به آن می شوند چون دست یابی آنها به مقام بالاتر منوط به ابتلاء آنان به این مشکلات می باشد، در اینصورت طبق این احتمال نیز عقوبت اخروی ربطی به بیان و عدم بیان ندارد چون ممکن است عقوبت اخروی به این منظور باشد که زنگارها را از بین ببرد و یا انسان را به مقامات بالاتر ببرد در اینصورت چنین عقوبتی عین احسان است چه تکلیف بیان شده باشد وچه بیان نشده باشد.

احتمال ششم نیز این بود که ممکن است مصلحت نوعیه نظام آخرت بر این باشد که نسبت به ترک تکالیف غیر معلوم نیز عذاب اخروی ثابت باشد همانطور که مشکلات این دنیا که از اختیار انسان خارج هستند نیز ناشی از مصلحت نوعیه در این عالم است، در اینصورت نیز چون ممکن است عقوبت اخروی بر اساس مصلحت نوعیه در عالم آخرت باشد به همین دلیل ربطی به بیان و عدم بیان ندارد.

پس ادعای قبح عقاب بلابیان در آخرت ادعایی است که بدون توجه بیان شده است و الا اگر به احتمالات موجود در عقوبت اخروی توجه شود و روشن شود که برخی از آن احتمالات نسبت به خدای متعال غیر معقول است و برخی دیگر نیز ربطی به بیان و عدم بیان ندارند حکم به قبح عقاب بلابیان نمی توان نمود.

پاسخ دوم: خلط شدن بین مضرّت و عقوبت

در جلسه گذشته این پاسخ به اجمال بیان شد و اکنون آنرا به صورت کامل تر بیان می کنیم و آن اینکه ما باید توجه کنیم به عقوبت، یک وقت به عقاب بما هو هو نگاه می کنیم مثلا به نار بما انها نار توجه می کنیم در اینصورت این مضرّت است که در بحث مضرّت که بعدا خواهد آمد مطرح می شود، اما یک وقت به عقاب به عنوان کیفر دادن مولا ـ نگاه می شود در اینصورت فرقی بین کیفر دنیا و آخرت نیست چون ملاـک هر دو یکی است و آنچه که مورد بحث است همین صورت دوم است چون مدعای قوم این است که کیفر دادن مولا ـ در صورت جهل عبد به تکلیف قبیح است پس عقوبت مورد بحث این است که مولا به اختیار خودش عبد را مواخذه می کند اما این مطلب که اگر عبد این کار را کرد ضرر اتوماتیک دامنگیرش می شود مثل اثر سم که دامنگیر شخص جاهل می شود و بیان و عدم بیان دخالتی در آن اثر ندارد مطلب صحیحی است لکن این فرض ربطی به کیفر مولا ندارد چون عقل در مورد کیفر مولا عقاب بلابیان را قبیح می داند پس بیان و عدم بیان در کیفر دادن مولا دخالت دارد و به حکم عقل عقوبت در جایی ثابت می شود که حکم برای عبد معلوم شده باشد.

بنابراین در اشکال منتقی خلط بین مضرت و عقوبت شده است.

پاسخ سوم: عقاب اخروی به منظور تضمین امتثال در این دنیا

پاسخ سوم به اشکال هفتم نیز اینگونه اصلاح و تکمیل می شود که این اموری که ایشان زیربنای عقوبت قرار دادند حاصر نیست بلکه احتمال هفتمی نیز وجود دارد و آن اینکه عقوبت اخروی برای تأدیب در آخرت نیست تا اشکال شود که دار آخرت دار تکلیف نیست بلکه ممکن است قرار دادن عقوبت در آخرت تضمین انجام دادن اعمال توسط عباد در این دنیا باشد، به این معنا که مژده بهشت تشویق بر امتثال فعل باشد و وعید به جهنم تشویق بر ترک فعل باشد پس غرض از بیان عقوبت این است که رادع دیگری غیر از رادع های نفسانی مثل لزوم شکر خدا و رعایت حق خدا برای اطاعت از خدا قرار داده شود چون این امور برای همه رادعیت ایجاد نمی کند، اما وعید به عقاب اخروی برای همه رادعیت ایجاد می کند پس عقوبت اخروی تضمین برای انجام وظایف است نه تادیب در آخرت، و البته منافاتی با اینکه برخی احتمالات دیگر نیز وجود داشته باشند ندارد چون این احتمالات مانعه الجمع با یکدیگر نیستند مثلا عقوبت اخروی هم تضمین برای ترک معاصی است و هم وسیله ای برای پاک شدن از معاصی و یا ارتقای مقامات در آن دنیا، بلکه همانطور که سابقا گذشت برخی از بزرگان اصول مثل محقق اصفهانی«ره» جعل عقاب را مقوّم حکم می دانند و می گویند حکم عبارت است از «جعل ما یمکن ان یکون داعیا»، در اینصورت اگر در کنار حکم، جعل عقوبت نباشد در اینصورت برای غالب نفوس داعی وجود ندارد به همین دلیل عقوبت را در کنار حکم می گذارد تا تکلیف درست شود بنابراین عقوبت کردن برای خدای متعال معقول است حال اگر گفته شود لازمه این معنا این نیست که خدای متعال در آن دنیا حتما عقوبت کند چون ممکن است خداوند ما را گول زده باشد لکن در جواب می گوییم این احتمال نباید وجود داشته باشد تا تحریک عباد به سوی امتثال محقق بشود، حتی با اینکه مقام شفاعت برای اولیاء خدا وجود دارد اما معلوم نیست شفاعت آنها برای ما نیز مورد قبول قرار بگیرد چون اولیاء خدا مثل امام حسین علیه السلام قبل از شفاعت کردن شرایط شفاعت را در نظر می گیرند پس همچنان احتمال عقاب وجود دارد.

ص: ۱۱۳

پس می توان برای عقوبت، داعی صحیحی تصویر نمود که بر طبق آن قاعده قبح عقاب بلابیان صحیح است چون در صورتی که آن حکم و عقوبت بر آن بیان نشده باشد تضمینی وجود ندارد بنابراین چون در فرض عدم بیان تضمین وجود ندارد عقاب بر آن نیز قبیح است.

دلیل عقل(نقد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل(نقد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه

ادامه اشکال هفتم: تقدیم قاعده دفع ضرر محتمل بر قاعده قبح عقاب بلابیان

اشکال این بود که به سبب وجود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل قاعده قبح عقاب بلابیان جاری نمی شود و یا به دلیل وجود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل تخصصا قاعده قبح عقاب بلابیان موارد شبهه حکمیه را شامل نمی شود، لکن قاعده وجوب دفع ضرر محتمل احتمالاتی داشت که اولین احتمال این بود که مراد از ضرر، عقاب اخروی باشد، که نتیجه این احتمال این شد که قاعده قبح عقاب بلابیان حاکم یا وارد بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است و یا به تعبیر صحیح، قاعده قبح عقاب بلابیان تخصصا از قاعده دفع ضرر خارج است.

احتمال دوم: اشکال در قاعده قبح عقاب بلابیان به سبب قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی

احتمال دوم در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل این است که مراد از ضرر، ضرر محتمل دنیوی باشد در اینصورت ممکن است ادعا شود که این قاعده نیز جلوی قاعده قبح عقاب بلابیان را می گیرد و یا اگر جلوی آن را نمی گیرد اما جریان قاعده قبح عقاب بلابیان به تنهایی کاری را برای مکلف انجام نمی دهد.

ص: ۱۱۴

توضیح مطلب:

برای توضیح این قاعده چند بیان می توان ارائه نمود؛

بیان اول: بیان تحسین و تقبیح عقلی

بیان اول این است که گفته شده که هر جا در شبهات تحریمیه احتمال حرمت داده می شود شاید این حرمت به این دلیل بوده که شارع مقدس می دانسته که در انجام آن کار یک ضرر نفسی، یا جسمی، یا مالی و یا عِرضی به انسان وارد می شود، همانطور که در شبهات وجوبیه احتمال داده می شود که مصالح ملزمه ای وجود داشته که عدم احراز آنها ضرر حساب می شود، مثلا مصلحت نوشیدن آب برای انسان تشنه، رفع تشنگی و تامین آب بدن است در حالیکه از دست رفتن این مصلحت منجر به ضرر بر بدن می شود.

پس در همه موارد شبهات وجوبیه و تحریمیه احتمال ضرر وجود دارد، حال وقتی احتمال ضرر وجود داشت عقل از باب حسن و قبح حاکم یا مُدرک است به اینکه دفع ضرر محتمل واجب است و یا به تعبیر دیگر اقدام به آنچه که در آن احتمال ضرر است قبیح است، در اینصورت قبح نزد عقلاء به این معناست که عقلاء می توانند مذمت و نکوهش کنند و در موارد حسن او را مدح می کنند و در مورد شارع نیز که از عقلاست قبح به این معناست که جواز عقوبت برای او ثابت می شود، پس هر جا شبهه وجوبیه یا تحریمیه داریم عقل حکم می کند که اقدام بر آن قبیح است، پس شارع می تواند در صورت اقدام بر ضرر، مکلف را عقاب نماید، چون در اینصورت عقاب بر بیان محقق شده است، در نتیجه قاعده وجوب دفع ضرر محتمل وارد بر قاعده قبح عقاب بلابیان می شود و به تعبیر صحیح تر قاعده قبح عقاب بلابیان تخصصا موضوع ندارد، اما عکس این مطلب صحیح نمی باشد یعنی نمی توان گفت قاعده قبح عقاب بلابیان وارد بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است چون ضرر دنیوی متوقف بر بیان نیست بلکه ضرر یک امر واقعی است به خلاف عقوبت که متوقف بر بیان است.

ص: ۱۱۵

این بیان اول بود که از راه تحسین و تقبیح عقلی به قاعده قبح عقاب بلابیان اشکال وارد می کرد.

بیان دوم: بیان ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع

بیان دوم این است که گفته شود قبح اقدام بر ضرر محتمل که قل آن را درک می کند صغری برای قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می باشد، چون این قبح که درک می شود مربوط به سلسله علل است نه سلسله معالیل، سلسله معالیل در جایی است که عقل بعد از حکم شرع و بر اساس آن، قبح چیزی را درک می کند چنین درک عقلی ملازمه با حکم شرع ندارد و الا تسلسل لازم می آید اما قبح ها و حسن هایی که قبل از حکم شرع است و عقل بما هو هو آنها را درک می کند با حکم شرع ملازمه دارند چون در اینصورت درک عقل در سلسله علل است که باعث می شود شارع بر اساس آن حکم جعل کند، مثلا در صورتی که حرمت شرب تتن معلوم نباشد در اینصورت چون احتمال حرمت وجود دارد احتمال ضرر نیز وجود دارد و وقتی احتمال ضرر وجود دارد عقل حکم به قبح ارتکاب می کند، این قبح ارتکاب شرب تتن که محتمل الضرر است موجب می شود که به ملازمه بین حکم عقل و شرع ثابت شود که شارع نیز در اینجا اقدام بر شرب تتن را حرام کرده است، پس آن شبهه حکمیه تحریمیه ابتدائیه با توجه به قاعده ملازمه تبدیل به یقین به حرمت می شود و از شبهه بودن خارج می شود در نتیجه تمام شبهات حکمیه تحریمیه اگر چه در ابتدا شک در حرمت آن وجود دارد اما با مقداری تامل یقین به حرمت آن پیدا می شود، البته یقین به حرمت به عنوان شرب تتن نیست بلکه به عنوان محتمل الضرر می باشد، علت آن نیز این است که شبهات حکمیه تحریمیه از موارد محتمل الضرر هستند و به حکم عقل ارتکاب هر امر محتمل الضرری قبیح است و به قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع هر چیزی که عقل آن را قبیح بداند شرع نیز آن را حرام می داند، بنابراین همه جا در شبهات حکمیه تحریمیه بلکه در شبهات وجوبیه علم به حرمت فعل یا ترک وجود دارد در نتیجه جایی برای جریان قاعده قبح عقاب بلابیان وجود ندارد.

ص: ۱۱۶

فرق بیان دوم با بیان اول این است که در بیان اول نمی گوییم حکم شرعی برای ما ثابت شده است بلکه می گوییم قبح عقلی نزد شارع به عنوان یک عاقل معنایش این است که عقاب از ناحیه او صحیح است و قبح نزد سایر عقلاء معنایش این است که مذمت نزد آنها صحیح است بنابراین شارع بما انه عاقل می تواند عذاب کند پس عقاب بلابیان قبیح نیست، اما بیان دوم این است که از قاعده ملازمه استفاده می شود و به ضمیمه ملازمه ثابت می شود که حرمت شرعی وجود دارد.

بیان سوم: بیان فطری بودن دفع ضرر محتمل

بیان سوم این است که دفع ضرر محتمل از اموری است که جبلت و فطرت انسان آن را اقتضا می کند صرف نظر از اینکه قبح عقلی دارد یا نه و یا شرع آن را می گوید یا نمی گوید یعنی قبل از اینکه عقل یا شرع حکم به قبح یا حرمت چیزی کند فطرت انسان اقتضاء می کند از ضرر فرار کند و این حالت در حیوانات نیز وجود دارد، حال اگر در شبهه حکمیه تحریمیه مثل شرب تتن احتمال ضرر بدهیم حتی اگر شارع آن را جایز بداند لکن نفس از چنین احتمال ضرری فرار می کند در نتیجه حتی بر فرض جریان قاعده قبح عقاب بلابیان در شبهات تحریمیه لکن مکلف احساس امنیت نمی کند و خودش را راحت نمی بیند بلکه خودش را ملزم به اجتناب می بیند بنابراین قاعده قبح عقاب بلابیان در شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه تامین امنیت نمی کند بنابراین قاعده قبح عقاب بلابیان فایده ای به حال مکلف ندارد.

پاسخ به اشکال قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی

در مقام پاسخ به اشکال فوق باید سه مرحله مورد بررسی قرار بگیرد:

مرحله اول این است که صغرای اشکال فوق باید مورد بررسی قرار بگیرد به این معنا که آیا واقعا در شبهه حکمیه احتمال ضرر دنیوی وجود دارد یا نه؟

مرحله دوم این است که پس از تسلیم اینکه ضرر دنیوی در شبهات حکمیه وجود دارد آیا عقل حکم به قبح اقدام بر ضرر دنیوی می کند یا خیر؟

مرحله سوم نیز مطلبی است که شیخ اعظم«ره» فرموده است که بعدا آن را بیان خواهیم کرد.

اما در مرحله اول مبنی بر اینکه آیا در شبهات حکمیه، ضرر دنیوی - به معنای نقص در نفس اعم از جوارحی و جوانحی و یا ضرر مالی- وجود دارد یا خیر؟ مجموعا چهار نظریه در اینجا وجود دارد؛

نظریات چهارگانه در احتمال ضرر دنیوی در شبهات حکمیه

نظریه اول: عدم وجود احتمال ضرر دنیوی

نظریه اول این است که اصلا احتمال ضرر دنیوی داده نمی شود برهان آنها یک برهان انی است و آن اینکه به اتفاق اخباری و اصولی در شبهات موضوعیه برائت ثابت است و احتیاط لازم نیست، یعنی شارع در شبهات موضوعیه اذن در اقتحام داده است، حال مستدل می گوید اگر واقعا در شبهات وجوبیه و تحریمیه احتمال ضرر هست یعنی مثلا می دانیم که خمر حرام است و آب نیز حلال است اما حلیت و حرمت مایع مردد بین آب و خمر معلوم نباشد در اینصورت شارع اذن در شرب این مایع داده است در حالیکه اگر واقعا خمر باشد ضرر دارد و باید شرب آن قبیح باشد پس معنا ندارد که شارع اذن در کار قبیح داده باشد چون اذن در قبیح نیز قبیح است، طبق این نظریه مستدل کبری را قبول کرده که اقتحام در ضرر دنیویِ مقطوع یا محتمل قبیح است، اما به این نکته اشکال می کند که از اینکه یقین داریم شارع در شبهات موضوعیه اذن در اقتحام داده کشف می کنیم که در موارد محرمات شرعیه قطعا ضرر دنیوی وجود ندارد و الا در شبهات موضوعیه شارع اذن در اقتحام نمی داد.

ص: ۱۱۸

اشکالات نظریه اول

اگر کبری یعنی قبح اقتحام در ضرر دنیوی مقطوع یا محتمل را بپذیریم هیچ جوابی نمی توان به این اشکال داد مگر اینکه در کبری تصرف شود همانطور که محقق خراسانی«ره» در حاشیه فرائد این تصرف را در کبری نموده است، ایشان دو جواب به نظریه اول داده است؛

اشکال اول: عدم قبح اذن به ضرر متدارک

اشکال اول این است که مقصود از ضرری که عقل در مورد آن می گوید اقتحام در ضرر قبیح است ضرر غیر متدارک است ولی ضرر اگر متدارک باشد عقل اقتحام در آن را قبیح نمی داند مخصوصا اگر تدارک آن به چیزی باشد که احسن از دفع ضرر باشد مثل تدارک ضرر جهاد که با پاداش های بسیار بزرگ در آخرت، آن ضرر جسمی تدارک شده است، بنابراین از اذن شارع در ارتکاب نمی توان حکم به انتفاء ضرر کرد بلکه ممکن است ضرر باشد ولی تدارک شده باشد.

اشکال دوم: عدم قبح اذن به ضرری که تزاحم با مصلحت بالاتری دارد

اشکال دوم محقق خراسانی«ره» این است که اقتحام در ضرر وقتی قبیح است که مزاحم اقوی نداشته باشد، به این معنا که گاهی ممکن است یک مصلحت بالاتری وجود داشته باشد که با این ضرر تزاحم نماید در اینصورت تحمل آن ضرر برای رسیدن به مصلحت بالاتر حسن است مثل اینکه کسی مبتلا به دیابت شده که برای حفظ جان ناچار است دستش قطع شود در اینصورت قطع دست که یک ضرر است با مصلحت بالاتری که حفظ جان است تزاحم کرده است، حال در شبهات موضوعیه که شارع اذن در اقتحام داده به این دلیل است که اگر در آنجا اذن داده نشود و لازم باشد همه احتیاط کنند ممکن است یک نفرت عمومی از انجام تکالیف در بین نوع مردم ایجاد شود به همین دلیل اذن در ارتکاب آن شبهات داده شده تا مصلحت بالاتری تامین شود، البته در این جواب نمی گوییم تدارک می شود بلکه می گوییم به دلیل وجود یک مصلحت بالاتر این ضرر را تحمل کن.

ص: ۱۱۹

بنابراین ایشان می گوید از اینکه می بینیم شارع برائت جعل کرده کاشف از این نیست که در شبهات تحریمیه ضرر وجود ندارد بلکه یا ضرر وجود دارد و تدارک شده است و یا مزاحم اقوی دارد به همین دلیل در شبهات موضوعیه احتیاط را واجب نکرده است.

نظریه دوم: احتمال وجود ضرر دنیوی در همه شبهات حکمیه

نظریه دوم این است که همه جا احتمال ضرر وجود دارد چون همه جا مساوق با احتمال ضرر دنیوی است چون طبق مبنای عدلیه احکام تابع مصالح و مفاسد است و مرجع مصالح و مفاسد هم منافع و مضار است، این نظریه را محقق خراسانی«ره» به نحو دفع دخل مقدر در کفایه بیان کرده است که توضیح آن در جلسه آینده خواهد آمد.

نظریه سوم: ضعیف بودن احتمال ضرر دنیوی در شبهات حکمیه

نظریه سوم این است که احتمال وجود دارد ولی این احتمال خیلی ضعیف است که به آن اعتنا نمی شود.

در جلسه بعد این نظریه نیز مورد بررسی قرار می گیرد.

دلیل عقل(نقد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل(نقد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

همانطور که بیان شد در قاعده دفع ضرر دنیوی در سه مرحله باید بحث کرد، مرحله اول بحث صغروی بود مبنی بر اینکه آیا در شبهات حکمیه، ضرر دنیوی محقق است؟ مرحله دوم این بود که بر فرض تحقق صغری آیا عقل حکم یا درک قبح اقدام به ضرر دنیوی را دارد؟ و مرحله سوم نیز بحثی است که مرحوم شیخ اعظم«ره» دارد مبنی بر اینکه این موارد از موارد شبهه موضوعیه است و از آنجا که شبهه، موضوعیه است احکام شبهه موضوعیه را دارد.

ص: ۱۲۰

اما مرحله اول که آیا احتمال ضرر دنیوی وجود دارد یا خیر همانطور که بیان شد چهار نظریه ممکن است ارائه شود؛

نظریه اول: عدم وجود احتمال ضرر دنیوی

نظریه اول این بود که احتمال ضرر دنیوی وجود ندارد به دلیل وجود یک برهان إنّی که ضرر دنیوی را نفی می کند، با این توضیح که در همه شبهات وجوبیه یا تحریمیه اگر بعد از فراغ از اینکه وجوب یا حرمت مسلم است به نحو شبهه موضوعیه

شک کنیم و ندانیم موضوع، مصداق حرام است یا مصداق واجب، در اینصورت به اتفاق اصولی و اخباری برائت جاری می شود در حالیکه در همه این موارد احتمال ضرر دنیوی وجود دارد، چون شاید این موضوع مصداق وجوب باشد تا مصلحت ملزمه داشته باشد و ترک آن مضرت داشته باشد و شاید این موضوع مصداق حرمت باشد تا مفسده ملزمه داشته باشد و ارتکاب آن مضرت داشته باشد، با این حال شارع در شبهه موضوعیه حکم به برائت نموده است حال اگر اقتحام در ضرر دنیوی قبیح بود معنا نداشت که شارع در موارد شبهه موضوعیه حکم به برائت کند، چون اذن در قبیح قبیح است و از شارع صادر نمی شود، بنابراین در شبهات حکمیه چه وجوبیه و چه تحریمیه اصلا احتمال ضرر دنیوی وجود ندارد.

اشکالات نظریه اول

همانطور که در جلسه قبل بیان شد اگر کبرای قبح اقدام به ضرر دنیوی را به همین نحو کلی و بدون قید و شرط بپذیریم این برهان إنّی قبول است و جواب ندارد اما اینگونه جواب دادیم که این کبری به نحو کلیه درست نیست، چون اولا اذن در ضرر جایی قبیح است که شخص اذن دهنده آن ضرر را تدارک نکند، اما اگر به گونه ای آن ضرر را تدارک کند که شأن ضرر به انسان وارد نشود در اینصورت ترخیص در ضرر قبیح نیست و ثانیا در مواردی اذن در ضرر قبیح است که مزاحم اقوی نداشته باشد بنابراین اگر شارع در جایی اذن به ضرر داد چون احتمال می دهیم یکی از این دو امر وجود دارد در نتیجه اذن او به اقتحام در ضرر قبیح نیست.

اما در جایی که شارع اذن نداده است احتمال می دهیم ضرر دنیوی وجود دارد که تدارک نشده و یا مزاحم اقوی نیز نداشته است در نتیجه نمی توان اقدام بر ضرر کرد و اقدام بر آن ضرر قبیح می شود.

نظریه دوم: احتمال وجود ضرر دنیوی در همه شبهات حکمیه

نظریه دوم این است که احتمال ضرر در همه موارد شبهه حکمیه وجود دارد و دو بیان برای آن ممکن است طرح شود؛

بیان اول نظریه دوم: بیان تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

بیان اول این است که بنابر مسلک عدلیه احکام تابع مصالح و مفاسد است و بازگشت مصالح و مفاسد در صورتی که مصلحت و مفسده در متعلق حکم باشد نیز به منافع و مضار است، حال اگر چه طبق نظر محقق خراسانی«ره» ممکن است مصلحت در خود جعل حکم باشد مثل اوامر و نواهی امتحانیه که شارع می خواهد ببیند آیا عبد ممتثل هست یا نه؟ و در برخی از نصوص نیز به آن اشاره شده است لکن همین مقدار که در شبهات حکمیه احتمال داده می شود در متعلق آنها مفسده یا مصلحت باشد احتمال وجود مضرت و منفعت نیز در متعلق آنها وجود دارد به این معنا که در شبهات تحریمیه احتمال وجود مضرت وجود دارد و در شبهات وجوبیه احتمال وجود منفعتی که لازمه آن، احتمال وجود مضرت بر ترک آن منفعت است، در نتیجه در همه موارد شبهات حکمیه احتمال مضرت وجود دارد.

به هر حال احتمال اینکه در شبهات تحریمیه مصلحت در خود نهی نباشد بلکه در متعلق آن مفسده باشد وجود دارد و یا در شبهات وجوبیه احتمال اینکه مفسده ملزمه ای که ترک آن مفسده است وجود دارد، پس همه جا در شبهات وجوبیه احتمال مصلحت و در شبهات تحریمیه احتمال مفسده در متعلق حکم وجود دارد و از آنجا که بازگشت مفسده و مصلحت به مضار و منافع است پس در تمام موارد احتمال ضرر دنیوی وجود دارد.

ص: ۱۲۲

بیان دوم نظریه دوم: تبعیت احکام از مضرت و منفعت دنیوی در برخی موارد

بیان دوم این است که ولو فرض کنیم که مصالح و مفاسد به منافع و مضار برنگردد لکن اشکالی در اینکه خود مضرت دنیوی و مصلحت دنیوی گاهی می تواند مناط احکام واقع شود وجود ندارد یعنی در هر شبهه وجوبیه ای احتمال دارد منفعت دنیوی وجود داشته باشد و یا در هر شبهه تحریمیه احتمال دارد مضرت دنیویه ای وجود داشته باشد، مثلا در حرمت پوشیدن طلا همانطور که شهید پاک نژاد در کتاب اولین دانشگاه و آخرین پیامبر(۱) گفته است برای مرد ضرر دارد و اختلال در بدن او بوجود می آورد ولی در بدن زن این اختلال ایجاد نمی شود، بنابراین در همه شبهات حکمیه احتمال مضرت دنیویه وجود دارد.

اشکالات نظریه دوم

محقق خراسانی«ره» نظریه دوم را قبول ندارد و می گوید ما قبول نداریم که مفاسد به مضارّ برمیگردد و یا مصالح به منافع بر می گردد بلکه در بسیاری از موارد قطع داریم که ضرری وجود ندارد و به قول ایشان قطع داریم که مأمون از ضرر است ولی با این حال احتمال حرمت می دهیم مثلا در باب ربای معاملی یک کیلو برنج جیّد وقتی با یک کیلو و نیم برنج غیرجیّد معامله می شود در اینصورت ضرر دنیوی تصور نمی شود ولی شارع حکم به حرمت کرده است و یا مثلا «مکث الجنب فی المسجد» و یا «اجتیاز الجنب عن المسجدین» که شارع آن را حرام کرده در حالیکه ضرری برای آن متصور نیست، ایشان می گوید البته قبول داریم که خود مضرت یا منفعت ممکن است در جایی ملاک وجوب یا حرمت واقع بشود ولی کثیری از موارد است که مأمون از ضرر است ولی احتمال حرمت یا وجوب وجود دارد بنابراین در شبهات حکمیه یا وجوبیه ملازمه ای بین احتمال حرمت و احتمال مضرت وجود ندارد.

ص: ۱۲۳

۱- (۱) - کتابی است که در ۱۵ جلد توسط شهید دکتر سیدرضا پاک نژاد نوشته شده است ایشان با طرح مطالب پزشکی و انطباق آن با فقه تلاش کرده علل طبیعی بسیاری از احکام شرعی را بیان نماید.

ایشان در دو جا به این مطلب اشاره می کند یکی در صفحه ۳۴۴ که بحث عدم وجوب دفع ضرر دنیوی است؛

«و قبح ما کان ذات المفاسد لیست براجعه إلی المنافع و المضار و کثیرا ما یکون محتمل التکلیف مأمون الضرر نعم ربما تکون المنفعه أو المضره مناطا للحکم شرعا و عقلا»(۱) .

و دیگری در صفحه ۳۴۸ که بیشتر این مطلب را تبیین کرده است؛

«و ثالثا أنه لا یستلزم القول بالوقف فی تلک المسأله للقول بالاحتیاط فی هذه المسأله لاحتمال أن یقال معه بالبراءه لقاعده قبح العقاب بلا بیان و ما قیل من أن الإقدام علی ما لا یؤمن المفسده فیه کالإقدام علی ما یعلم فیه المفسده ممنوع و لو قیل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن المفسده المحتمله فی المشتبه لیس بضرر غالبا ضروره أن المصالح و المفاسد التی هی مناطات الأحکام لیست براجعه إلی المنافع و المضار بل ربما یکون المصلحه فیما فیه الضرر و المفسده فیما فیه المنفعه و احتمال أن یکون فی المشتبه ضرر ضعیف غالبا لا یعتنی به قطعا مع أن الضرر لیس دائما مما یجب التحرز عنه عقلا بل یجب ارتکابه أحیانا فیما کان المترتب علیه أهم فی نظره مما فی الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلا عن احتماله»(۲) .

در این عبارت محقق خراسانی«ره» می گوید نمی توان گفت هر چه شارع واجب کرده مشتمل بر مضرت نیست و یا هر چه که حرام کرده مشتمل بر منافع نیست، بنابراین ایشان می گوید درست است احکام تابع مصالح و مفاسد است و محتمل است این مصلحت و مفسده در متعلق احکام باشد اما اینگونه نیست که رجوع همه مصالح به منافع شخصیه و رجوع همه مفاسد به مضرات شخصیه باشد در نتیجه بین احتمال حرمت و احتمال مضرت ملازمه ای نیست، علاوه بر اینکه برخی موارد یقین داریم که شبهه حکمیه ای است که اصلا احتمال مضرت دنیویه ای در آن نیست.

۱- (۲) - کفایه الأصول، ص: ۳۴۴.

۲- (۳) - کفایه الأصول، ص: ۳۴۸.

پاسخ به اشکال محقق خراسانی«ره»

پاسخ اول: وارد نبودن اشکال به بیان دوم

این فرمایش محقق خراسانی«ره» محل اشکال است چون اگر چه فرمایش ایشان بیان اول مبنی بر اینکه همه مصالح به منافع و همه مفاسد به مضار برمی گردد را رد می کند اما این اشکال نمی تواند بیان دوم را رد کند چون احتمال اینکه علت مصالح و مفاسد منافع و مضار باشد همچنان وجود دارد، بله بعدا در نظریه سوم، ایشان بیانی دارد که گویا به این اشکال می خواسته جواب بدهد.

پاسخ دوم

ثانیا احتمال تحریم حتما احتمال مفسده را دارد چون آنچه که قطعی است این است که مفسده لامحاله رجوع به مضرت نمی کند اما احتمال مضرت را دارد چون برهان نداریم بر اینکه مفسده مضرت نیست، بله برهان داریم که مفسده اعم از مضرّت است چون ممکن است مفسده باشد اما مضرت نباشد ولی مضرت محتمل الرجوع است به عبارت دیگر مفسده مثل جنس است که تحت آن انواعی وجود دارد که یکی از انواع آن مضرت است و یکی دیگر از انواع مفسده، مفسده غیر مضرتی است، پس وقتی که احتمال مفسده می دهیم احتمال مضرت هم در ضمن آن وجود دارد پس با این بیان محقق خراسانی«ره» نه جواب بیان اول را دادند و نه جواب بیان دوم را، بله اگر مقصود ایشان این بوده که بگوید این دلیل اخص از مدعاست به اینکه مستدل بخواهد بگوید به دلیل قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی در همه شبهات حکمیه باید احتیاط کرد در اینصورت این اشکال وارد است که این قاعده نمی تواند در همه موارد جاری بشود چون بسیاری از موارد مأمون الضرر است لکن این بیان در عبارت کفایه منعکس نشده است بلکه به گونه ای عبارت کفایه آمده که اشکال فوق به آن وارد است.

ص: ۱۲۵

محقق اصفهانی«ره» در پاسخ به استاد خود گفته در همه موارد می توان احتمال ضرر داد که در جلسه بعد بیان خواهد شد.

دلیل عقل(نقد قاعده دف ضرر دنیوی) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل(نقد قاعده دف ضرر دنیوی) /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در این بود که در موارد شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه آیا احتمال ضرر دنیوی وجود دارد یا خیر؟

نظریه اول این بود که احتمال ضرر وجود ندارد به دلیل یک برهان إنّی که بیان شد و نظریه دوم نیز این بود که احتمال ضرر دنیوی در همه شبهات حکمیه وجود دارد که دو بیان برای آن ذکر گردید، محقق خراسانی«ره» به این نظریه اشکال کرد که می توان فرمایش ایشان را دلیل دوم بر نظریه اول نیز دانست، خلاصه فرمایش محقق خراسانی«ره» این بود که در موارد کثیری یقین داریم که ضرر دنیوی وجود ندارد با اینکه احتمال حرمت یا وجوب می دهیم پس ملازمه ای بین احتمال حرمت یا وجوب و احتمال ضرر دنیوی وجود ندارد دو پاسخ به فرمایش محقق خراسانی«ره» در جلسه قبل بیان شد و اما پاسخ سوم که از محقق اصفهانی«ره» است به شرح زیر می باشد؛

پاسخ سوم به اشکال محقق خراسانی«ره»: تعمیم معنای ضرر

محقق اصفهانی«ره» می گوید یک وقت معنای محدودی برای ضرر می کنیم یعنی نقصی که در مال یا بدن انسان و یا نسبت به نفس و اعراض و امثال آن پدید می آید اگر این مقدار را ضرر بدانیم که دفع آن واجب است در اینصورت اشکال محقق خراسانی«ره» صحیح است اما اگر ضرر را به هر نقصی که از ناحیه فعل پدیدار می شود تعمیم دهیم چه در مورد بدن و مال و نفس باشد و چه در مورد متعلقین انسان باشد و چه در مورد ضرر نوع انسان باشد مثل اینکه بانک مرکزی تصمیم بگیرد که ارزش پول مردم نصف بشود در اینصورت ضرر به نوع مردم وارد می شود اگر چه ممکن است نسبت به برخی اشخاص ضرر صدق نکند، در اینصورت که ضرر به صورت اعم معنا می شود هر جا احتمال حرمت وجود داشته باشد احتمال ضرر هم وجود دارد، چون احتمال دارد یا برای خودش و یا برای متعلقین او و یا برای نوع انسان ها ضرر داشته باشد و الا مبرّری برای حرمت وجود ندارد، همانگونه که وقتی احتمال وجوب می دهد احتمال منفعت برای خودش یا برای متعلقینش و یا برای جامعه را نیز می دهد؛ بنابراین با این تفسیر احتمال ضرر وجود دارد و این سخن که اصلا احتمال ضرر دنیوی وجود ندارد صحیح نیست؛

ص: ۱۲۶

«و لا يخفى أنه لو عمّمنا الضرر إلى كل نقص ينبعث من الفعل إمّا في نفسه أو بدنه أو ماله أو أحد تلك الأمور بالاضافه إلى غيره، و لو إلى النوع، فلا محاله لا يخلو الحرام عن أحد تلك الأمور، و إلا لم يكن هناك تأثير واقعي للفعل.

كما أن المصلحه إذا كانت أعم من أثر كمالىّ راجع الى نفسه أو بدنه أو ماله أو بالاضافه إلى غيره، و لو إلى نوعه، فلا محاله لا يخلو الواجب عن أحد تلك الأمور، و اللّه العالم»(۱) .

مناقشه در پاسخ سوم: خروج از موضوع به سبب پاسخ فوق

در اینجا ما بحث لفظی نمی کنیم و با عنوان ضرر کار نداریم چون اگر واژه «ضرر» در روایت ذکر شده بود لازم بود بحث شود که معلوم شود معنای ضرر موسع است یا مضیق، بلکه آنچه که در اینجا بحث می کنیم یک بحث عقلی است که باید دید عقل ما از باب تحسین و تقبیح عقلی، ضرر به نفس یا ضرر به غیر و یا ضرر به نوع را قبیح می داند یا خیر؟ بنابراین باید دید هر کدام از این موارد به صورت جداگانه موضوع تحسین و تقبیح عقلی هستند یا خیر؟ البته ضرر به دیگران و ضرر به نوع از بحث خارج است چون در کلمات بزرگان از این ضرر تعبیر به «مفسده» می کنند که در مقام بعد مورد بحث قرار خواهد گرفت. بنابراین ضرری که در این بحث به عنوان حکم عقلی از آن بحث می کنیم این است که ضرر به شخص - اعم از مال یا بدن و یا نفس و عرض او- وارد شود.

۱- (۱) - نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۴.

نظریه سوم: ضعیف بودن احتمال ضرر دنیوی در شبهات حکمیه

نظریه سوم این است که قبول داریم که در همه جا احتمال ضـرر دنیوی وجود دارد اما این احتمال خیلی احتمال ضـعیفی است که مورد اعتنـا قرار نمی گیرد، این نظریه نیز از محقق خراسانی«ره» است ایشان نظریه اول را در بحث برائت مطرح کرده اسـت اما نظریه سوم را در بحث بعدی یعنی ادله دال بر احتیاط آورده است؛

«و احتمال أن یکون فی المشتبه ضرر ضعیف غالبا لا یعتنی به قطعا»(۱) .

اشکال نظریه سوم

همـانگونه که از مبـاحث گذشـته روشن می شود این نظریه صـحیح نیست، اما طبق نظریه محقق اصـفهانی«ره» که معلوم اسـت احتمال ضرر دنیوی ضعیف نیست اما در غیر این مبنا نیز معلوم است که احتمال ضرر دنیوی نسبت به محرمات وجود دارد بلکه این ضـررها محتمل است جدّا، مثلا نسبت به آلومونیم احتمال اینکه ضرر دنیوی باشد وجود دارد و یا نسبت به محصولات ترا ریخته احتمال وجود ضرر دنیوی می دهیم، بنابراین این نظریه صحیح نیست.

نظریه چهارم: تفصیل در موارد مختلف

نظریه چهارم که حق هم همین نظریه است این است که باید بین موارد مختلف تفصیل داد، یعنی برخی جاها جدّا احتمال ضرر دینوی وجود دارد و برخی جاها جدّا احتمال ضرر وجود ندارد و برخی موارد نیز احتمال ضعیفی است که مورد اعتنا نیست.

بحث کبروی: بررسی قبح اقدام بر ضرر دنیوی

مرحله اول بررسـی قاعده وجوب دفع ضرر دنیوی که بحث صغروی آن بود پایان یافت و اما مرحله دوم که بحث کبروی است مبنی بر اینکه آیا دفع ضـرر دنیوی - بنابراینکه واقعا ضـرر دنیوی وجود داشـته باشد - واجب است و اقدام بر ضـرر دنیوی قبیح است یا نه؟ اکنون مورد بررسی قرار می گیرد.

۱- (۲) - کفایه الأصول، ص: ۳۴۸.

در اینجا نیز چند نظریه وجود دارد:

نظریات مختلف در قبح اقدام بر ضرر دنیوی

نظریه اول از محقق خراسانی«ره» است که ایشان می گوید اقدام بر ضرر دنیوی محتمل قبیح نیست و عقلا و شرعا اقدام جایز است.

نظریه دوم این است که اقدام بر ضرر دنیوی قبیح است و جایز نیست.

نظریه سوم وجوهی از تفصیل است؛

الف) وجه اول که شیخنا الاستاد شیخ جواد تبریزی«ره» مایل به آن بود این است که این ضرر اگر خیانت به نفس است قبیح است و اگر خیانت و جنایت به نفس نیست قبیح نیست، مثل اینکه کسی کاری کند که احتمال دارد کور بشود، اما در مواردی که به این حد نیست مثل اینکه برخی از خوراکی هایی مثل چای که ممکن است ضرر برای بدن داشته باشد را بخورد در اینصورت که ضرر جنایت به بدن نیست اقدام بر آن قبیح نیست.

ب) وجه دوم تفصیل این است که در جایی که دفع ضرر اهمّ یا مصلحت اقوایی طاری نشود اقدام بر ضرر قبیح است و در جایی که مصلحت اهم و یا دفع ضرر اهمّی بر اقدام بر ضرر طاری بشود اقدام بر ضرر قبیح نیست، بنابراین وزان اقدام بر ضرر وزان کذب است که لو خلّی و طبعه قبیح است اما اگر موجب مصلحت اقوایی مثل نجات نفس بشود قبیح نیست بلکه حسن است همانگونه که صدق لو خلّی و طبعه حسن است اما ممکن است عنوان دیگری بر آن عارض شود که آن را قبیح کند.

بررسی نظریه اول: عدم قبح اقدام بر ضرر دنیوی محتمل

برای اثبات نظریه اول که نظریه محقق خراسانی«ره» است مجموعا پنج بیان وجود دارد که برخی از آنها در کلام خود ایشان وجود دارد و برخی دیگر از بیان ها را محقق اصفهانی«ره» ذکر کرده است.

ص: ۱۲۹

بیان اول: عدم قبح ذات اقدام بر ضرر محتمل به دلیل قبیح نبودن در برخی موارد

بیان کفایه که در حاشیه فرائد نیز بر آن اعتماد نموده این است که قطعا مواردی وجود دارد که انسان به وجدان عقلایی درک می کند که اقدام بر ضـرر مقطوع دنیوی فضـلا از محتمل آن قبیح نیست مثل جایی که می داند اگر اقدام بر این ضـرر نکند به ضرر بالاتری مبتلا می شود اقتحام در چنین ضرری قطعا قبیح نیست مثل شخصی که با جراحی، عضوی از بدن خود را قطع می کنـد قطعا قطع عضو قبیـح است اما وقتی حفظ جان یا فلج شدن اعضا مترتب بر آن شود قبیح نیست و یا مثل جایی که اقدام بر ضرر دنیوی بـاعث می شود به مصـلحت بالاـتری برسـد مثل کسـی که پول زیادی خرج می کنـد تا بتوانـد درس بخوانـد، پس معلوم می شود ذات اقدام بر ضرر دنیوی قبیح نیست؛

«و أما ضـرر غیر العقوبه فهو و إن کان محتملا إلا أن المتیقن منه فضـلا عن محتمله لیس بواجب الدفع شـرعا و لا عقلا ضـروره عدم القبح فی تحمل بعض المضار ببعض الدواعی عقلا و جوازه شرعا مع أن احتمال الحرمه أو الوجوب لا»(۱) .

اشکال اول بیان اول: احتمال قبح اقتضایی اقدام بر ضرر محتمل

محقق اصفهانی«ره» در اینجا اشکال به حقی کرده و آن اینکه این مطلب قبول است ولی این بیان مُثبت ادعای شما نیست چون اینکه در برخی موارد اقـدام بر ضـرر قبیح نیست دلیل بر این نیست که ذات اقدام بر ضـرر دنیوی قبیح نیست بلکه چه بسا وزان اقـدام بر ضـرر دنیوی وزان کـذب باشد که ذات آن قبیح است اما به سـبب طرو عناوین دیگر قبح آن از بین برود، بنابراین قبح نداشـتن برخی موارد معنـایش این نیست که در همه جا قبـح نـدارد، یعنی در جایی که قبـح نـدارد به دلیل وجود عنوان طاری است اما مواردی که عنوان طاری وجود ندارد قبح آن ثابت است.

ص: ۱۳۰

۱- (۳) - کفایه الأصول، ص: ۳۴۳.

اشکال دوم بیان اول: استقراء ناقص بودن این بیان

اشکال دیگر این است که چنین بیانی مثل استقراء ناقص است که از جزئی به کلی می رسند، به همین دلیل از محقق خراسانی«ره» با آن عظمت توقع نبود که اینگونه استدلال نماید.

دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر دنیوی) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۸/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر دنیوی) /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در کبرای قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بود، نظریه اول مبنی بر اینکه عقل حکم به قبح نمی کند نیز بیان شد بیان هایی برای این نظریه ذکر شده بود که همانطور که گذشت بیان اول از محقق خراسانی«ره» بود و حاصل آن این بود که در مواردی اقدام بر ضرر مقطوع فضلا از محتمل وجدانا قبح ندارد مثل مواردی که تحمل ضرر مقدمه برای رسیدن به منفعت بالاتر است و یا مواردی که تحمل ضرر در تزاحم با ضرر اقوای دیگری است که در این موارد اقدام بر ضرر قبح ندارد، پس معلوم می شود اقدام بر ما فیه الضرر المقطوع یا محتمل فی نفسه اشکالی ندارد و الا با طروّ عوارض، قبح آن منتفی نمی شد.

در جلسه گذشته دو اشکال بر بیان اول وارد شد، اشکال اول از محقق اصفهانی«ره» بود که این بیان دلالت نمی کند بر اینکه فی نفسه قبیح نیست بلکه ممکن است وزان آن وزان کذب باشد که لو خلّی و طبعه قبیح است اما اگر عنوانی مثل نجات نفس مومن بر آن مترتب شد قبح منتفی می شود.

اشکال دوم این بود که این بیان نوعی استقراء ناقص است و از آن حکم کلی استفاده می شود و چنین کاری صحیح نیست.

ص: ۱۳۱

اشکال سوم بر بیان اول: امکان دواعی غیرعقلائیه در افعال عقلاء

این اشکال نیز از محقق اصفهانی«ره» است، ایشان می گوید عقلای عالم گاهی ممکن است به اموری اقدام کنند که از دواعی عقلائیه سر نمی زند بلکه از دواعی شهویه، غضبیه و تساهلیه سر می زند یعنی این افراد به ما هم عقلاء حکم به روا بودن این اعمال نمی کنند بلکه به دواعی دیگر این امور را انجام می دهند، مثلا انجام گناه که در بین عقلاء زیاد هم اتفاق می افتد از این باب نیست که عقلاء بما هم عقلاء آن را انجام می دهند بلکه عقلاء به دواعی شهویه گناه می کنند، بنابراین بناء عقلاء دلیل نمی شود که به مجرد انجام دادن کاری توسط آنها معلوم می شود که آن کار قبیح نیست چون احتمال دارد دواعی دیگری غیر از دواعی عقلائیه موجب شده که آنها این کار را انجام بدهند در حالیکه در مساله تحسین و تقبیح عقلی آنچه که معتبر است این است که عقلاء بما هم عقلاء کاری را انجام بدهند یا ترک کنند؛

«و أما الـدواعی العقلائیه بما هی دواع حیوانیه موافقه لقوّتی الشـهویه و الغضبیه، فاقـدام العقلاء حینئذ لا یکشف عن عدم القبح، کیف؟ و أفراد العقلاء بما هم ذوو طباع بشریه یقدمون علی ما هو مذموم عقلا، و معاقب علیه شرعا»(۱) .

البته ایشان نام تساهل را نبرده است امام گاهی اوقات ممکن است داعی یک عمل تساهل یعنی راحت گرفتن مسائل باشد.

جواب اشکال سوم: ادعای احراز دواعی عقلائیه در مانحن فیه

ص: ۱۳۲

۱- (۱) - نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۵.

این اشکال یک دقتی را می طلبد چون ممکن است محقق خراسانی«ره» جواب بدهد من دقت کرده ام و دیده ام عقلاء بما هم عقلاء این کار را انجام می دهند یعنی عقلاء بما هم عقلاء اقدام بر ضررهای دنیوی می کنند.

البته توجه به این نکته در فقه مهم است که نباید بلافاصله اغترار به بنائات عقلائییه پیدا کنیم بلکه باید ابتدا دواعی آن بنائات را ملاحظه کرد و دید آیا دواعی عقلائیه باعث اقدام بر آن کار شده یا دواعی غیر عقلائیه؟

بیان دوم نظریه اول: علت احتراز از ضرر بین عقلاء واقع نشدن در خطر است نه مورد مذمت قرار نگرفتن

بیان دوم فرمایش محقق اصفهانی«ره» است، ایشان می گوید قبول داریم که آنچه از عقلاء مشاهده می شود این است که عقلاء وقتی احتمال عقلائی ضرر دنیوی می دهند آن کار را انجام نمی دهند لکن آیا حیثیت فرار کردن این افراد از این ضررهای محتمل واقع نشدن در آن ضررهاست یا حیثیت آن این است که مورد مذمت قرار نگیرند؟ به عبارت دیگر آیا احتراز عقلاء از اقدام بر خطر برای این است که «لأن لایقعوا فیه» یا «لأن لایذموا علیه»؟ اگر دومی باشد یعنی علت احتراز عقلاء از ضررهای دنیوی این است که دیگران آنها را نکوهش نکنند در اینصورت این مساله مورد حسن و قبح عقلی است اما اگر اولی باشد یعنی علت احتراز از ضرر در بین عقلاء این است که ضرر دامن آنها را نگیرد در اینصورت فرار آنها از ضرر ربطی به حسن و قبح عقلی ندارد و آنچه که ما در اینجا برای قاعده دفع ضرر محتمل نیاز داریم تا آن را بیان بر قاعده قبح عقاب بلابیان قرار دهیم حیث دوم است یعنی علت احتراز عقلاء از ضرر، فرار آنها از نکوهش دیگران باشد.

نکته ای که در اینجا بایـد به آن توجه کرد این است که اگر هم عقلاـ دیگران را در صورت فرار نکردن از خطر مـذمت می کنند به دلیل قبیح بودن فعل آنها نیست بلکه به دلیل عدم شعور آنها نسبت به خطر می باشد؛

«و ثانيهما- أن المشاهد من العقلاء ليس إلا الفرار عن الضرر الدنيوى لئلا يقعوا فيه، لا لئلا يقعوا فی ذمّه.

فليس هذا الفرار منهم بما هم عقلاء بملاك رعايه المدح و الذم العقلائى حتى يجدى هنا، بل بما هم ذوو شعور يحبون أنفسهم و يبغضون ما يؤذيهم على حد فرار سائر أنواع الحيوانات من المؤذيات.

و ليس ذمهم على من لا يفر من الضرر البحث إلا من باب الذم على عدم شعوره، لا الذم على الفعل بما هو»(۱) .

بیان سوم نظریه اول: اشتراط عدم وجود دافع طبعی در جریان حسن و قبح عقلائی

بیان سوم هم از محقق اصـفهانی«ره» است و آن این است که اصلا بناء مدح و ذم عقلائی یعنی همان تحسین و تقبیح عقلی در جایی است که دافع طبعی وجود نداشته باشد و الا در جایی که دافع طبعی وجود داشته باشد حسن و قبح عقلی وجود ندارد.

توضیح مطلب

فلسـفه حسن و قبحی که در بین عقلاـ وجود دارد این است که سلسـله اموری است که عقلاـ می بیننـد اگر بنـاء بر تمجیـد یا سرزنش فاعلش نگذارنـد آن امور ضـمانت اجرایی نـدارد به همین دلیل برای آن امور که دافع طبعی ندارد راهکار دیگری در نظر گرفته انـد و آن تحسـین و تقبیـح می باشـد که از اینجـا ناشـی شـده که انسـان خـودش را دوست دارد به همین دلیـل نمی خواهـد نکوهش شود و در چشم ها تحقیر شود لـذا گفته انـد هر کس به دیگران ظلم و تعـدی کند و یا هرج و مرج اجتماعی ایجاد کند ما او را سـرزنش می کنیم و او را مسـتحق عقوبت می دانیم اما اموری که دافع طبعی دارد مثل اینکه موجب ضرر بر خود اشخاص بشود مثلا کاری کنند که خودشان کور شوند در این موارد چون دافع طبعی وجود دارد داعی برای عقلاء وجود ندارد که بخواهند بر اقدام بر ضرر مذمت قرار بدهند؛

۱- (۲) - نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۶.

و التحقیق: أن بناء المدح و الذم- الذی هو ملاک التحسین و التقبیح العقلائیین کما مرّ مرارا- علی کون الفعل ذا مصلحه عامه و ذا مفسده عامه، بحیث لو لا هذا المدح و الذم الذی هو أول موجبات انحفاظ النظام و أول موانع اختلاله لکانت الطباع البشریه مقتضیه للاقدام علیه، کما فی الاضرار بالغیر بالاقدام علی قتاله، أو التعرض لعیاله، أو سلب ماله، لا الاضرار بالنفس بلا فائده عائده إلیه، فان الزاجر الطبیعی، و هو کونه منافرا له فی حدّ ذاته کاف فی الزّجر عنه، فان ما یلحقه منه أعظم مما یلحقه من ذم العقلاء.

فالبناء العقلائی علی المدح و الذم إنما هو فیما لم یکن هناک باعث طبیعی أو زاجر طبیعی، و هو فی الاحسان بالغیر و الاساءه إلیه، لا فی الاحسان الی نفسه بجلب منفعه أو الاساءه إلیه بالاقدام علی مضره.

و یشهد لما ذکرنا من عدم قبح الاضرار بالنفس أنه لو کان کالاضرار بالغیر ظلما قبیحا لو خلی و نفسه لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعه إلیه، کما لا یرتفع قبح الکذب بمجرّد جلب منفعه الی نفسه أو الی غیره.

مع أن تحمل المضارّ لجلب المنافع التی لا یتضرر بعدم تحصیلها مما علیه مدار عمل العقلاء من دون شبهه فی عدم قبحه.

و لیس کذلک الاضرار بالغیر، فانه قبیح و لو مع عود نفع إلیه.

فیعلم أن عدم الاقدام علی الضرر المحض لکونه سفهائیا، لا لکونه قبیحا بملاک قبح الظلم. و علیک بارجاع ما أفاده شیخنا العلامه رفع اللّه مقامه الیه»(۱) .

بله اگر در جایی که دافع طبعی وجود دارد کسی رعایت نکند و آن کار را انجام دهد عقلاء عمل او را سفهی می دانند نه اینکه آن را قبیح بدانند و بین عمل قبیح و عمل سفهی فرق می باشد چون عمل قبیح عملی است که عقلاء فاعل آن را مستحق مذمت می دانند اما عمل سفهی عملی است که با محاسبات عقلی در جهت منافع شخصی تناسب ندارد، بنابراین ایشان از این جهت می فرماید که دفع ضرر دنیوی چون دافع طبیعی دارد به همین دلیل مورد حسن و قبح عقلی نیستند، در نتیجه قاعده قبح اقدام بر ضرر محتمل یا حسن دفع ضرر محتمل هیچ اساسی ندارد چون ضرر دنیوی خارج از دائره حسن و قبح عقلی می باشد.

۱- (۳) - نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۶.

اشکال بر بیان سوم

اشکال اول: اشکال مبنایی

در باب حسن و قبح عقلی دو مبنا وجود دارد یک مبنا می گوید حسن و قبح، امور واقعی نفس الامری هستند که عقل آنها را درک می کند و مبنای دیگر این است که حسن و قبح، اموری هستند که بناء عقلاء بر آن است و صرف نظر از بناء عقلاء وجود ندارند، محقق اصفهانی«ره» به تبع برخی از فلاسفه مثل شیخ الرئیس می گوید حسن و قبح از آراء محموده است یعنی حقیقتی جز این ندارد مثل زبان که اگر عقلائی نبودند لغت و زبان و قواعد آن نیز در کار نبود اما اگر گفته شود حسن و قبح امور نفس الامری است که اگر هیچ انسانی هم نبود ثابت بودند در اینصورت بیان فوق تمام نیست، بنابراین بیان سوم مبتنی بر این است که این امور بعد از عقلاء بنا شده و در طول وجود عقلاء و معلول وجود آنهاست، اما نظر دیگر این است که اینها اموری در طول عقلاء نیستند بلکه در عرض عقلاء هستند و اگر هیچ انسانی هم نباشد باز هم قبح و حسن آنها موجود است لکن قبل از خلقت عقلاء مُدرک ندارند در اینصورت بیان سوم تمام نیست.

دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر دنیوی) /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۸/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر دنیوی) /برائت /اصول عملیه

- خلاصه مباحث گذشته
- اشکال دوم بر بیان سوم: تصویر جریان حسن و قبح در موارد دیگری که داعی نفسانی وجود دارد
- اشکال سوم: تاکیدی بودن حسن و قبح عقلائی

ص: ۱۳۶

- بیان چهارم: تفاوت بین اضرار به نفس و اضرار به غیر در قبیح بودن
- اشکال بیان چهارم: عدم وجود برهان بر این بیان
- بیان پنجم: عدم جریان حسن و قبح در محتمل الضرر به دلیل عدم علم به ضرر

خلاصه مباحث گذشته

بحث در بیان سوم از محقق اصفهانی«ره» برای تام نبودن قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی بود، حاصل فرمایش ایشان این بود که فلسفه بناء عقلاء بر حسن یا قبح این است که بوسیله آن عباد را مجبور کنند -در مواردی که داعی نفسانی وجود ندارد- تا

آنها کاری را ترک کنند یا انجام بدهند به همین دلیل برای بعث یا زجر از آن امور، فاعل آنها را مدح و یا تارک آنها را نکوهش می کنند و این فلسفه در جایی است که دافع نفسانی وجود نداشته باشد و الا در جایی که دافع نفسانی وجود دارد نیازی به حسن و قبح نیست چون در مواردی که داعی نفسانی وجود دارد وقتی آن دواعی نفسانی اثر نداشته باشد قبح و حسن عقلاء نیز نمی تواند تاثیری بگذارد، بله در مواردی که دواعی نفسانی وجود ندارد مثل ظلم به دیگران و غصب اموال دیگران در اینصورت فلسفه فوق جا دارد به همین دلیل امور مرتبط با دیگران مورد حسن و قبح عقلی هست اما در مضارّ مرتبط با خود انسان چنین چیزی وجود ندارد، بنابراین قاعده دفع ضرر دنیوی از باب حسن و قبح عقلائی خارج است.

همانطور که گذشت به این بیان نیز اشکالاتی وارد است، اشکال اول این فرمایش این بود که این مطلب مبنی بر نظریه عده ای از فلاسفه مثل ابن سینا است که می گویند حسن و قبح به معنای آراء محموده است و در طول انسان است یعنی رأی های پسندیده ای که عقلاء در اثر دیدن برخی مصالح پیدا می کنند و آن را همگانی می کنند نه یک امور واقعی و نفس الامری.

ص: ۱۳۷

حق در باب این است که این نظریه تمام نیست یعنی اینگونه نیست که حسن و قبح، آراء محموده عقلاء باشد چون لازمه آن این است که اگر عقلائی نبودند و فقط آدم خلق شده بود حسن اطاعت از خدا و یا قبح معصیت خدا فهمیده نمی شد، در حالیکه اینگونه نیست و حسن و قبح خیلی از امور متوقف بر وجود عقلاء نیست چون با اینکه هیچ اختلال نظام یا مفسده دیگری لازم نمی آید باز هم قبح یا حسن آن امور دانسته می شود، پس آنچه که ما به فطرت درک می کنیم این است که این امور، امور واقعی هستند و درک آنها متوقف بر وجود عقلاء نمی باشد مثل فرمول های ریاضی و یا مثل قانون علیت که متوقف بر بناگذاری بشر نیست بلکه یک امر نفس الامری و واقعی است، حتی این امور مخلوق خدا هم نیستند و عبارت «ما جعل الله المشمشه مشمشه و لکن اوجدها» گویای همین مطلب است چون خود این امور نه قابل جعل بسیط و نه قابل جعل مرکب هستند و اینکه شهید صدر«ره» می فرماید لوح واقع اوسع از لوح وجود است نیز اشاره به همین مطلب دارد یعنی برخی امور واقعیت دارد ولی موجود نیست واقعیت نیز به این معنا که گزاف و باطل نیست.

بنابراین نمی توان حسن و قبح عقلی را در باب بنائات عقلائیه وارد نمود بلکه حسن و قبح عقلی امور واقعیه ای هستند که عقل عملی صرف نظر از وجود عقلاء آنها را درک می کند.

اشکال دوم بر بیان سوم: تصویر جریان حسن و قبح در موارد دیگری که داعی نفسانی وجود دارد

ص: ۱۳۸

اشکال دوم این است که اگر این فرمایش درست باشد که در مضارّ نفسانی چون داعی نفسانی وجود دارد جا ندارد که عقلاء حسن و قبح جعل کنند جوابش این است که انسان همینطور که خودش را دوست دارد نسبت به دیگران نیز عواطف دارد به همین دلیل است که وقتی فقیری را می بیند اگر به او کمک نکند عذاب وجدان می گیرد و شاعر نیز با نگاه به همین احساس می گوید: «اگر بینی که نابینا و چاه است اگر خاموش بنشینی گناه است»، پس اینگونه نیست که در هر چه که مربوط به دیگران است داعی حسن و قبح وجود نداشته باشد در حالیکه درموارد مرتبط با دیگران نیز می بینیم حسن و قبح وجود دارد، شعر «بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند» نیز اشاره به همین واقعیت دارد که تجلی در شعر این شاعر کرده است. بنابراین این سخن که هر جا داعی نفسانی وجود داشته باشد دیگر جای حسن و قبح عقلائی نیست صحیح نمی باشد چون مواردی داریم که مربوط به دیگران است و به دلیل وجود عواطف و احساسات، داعی نفسانی نیز وجود دارد اما با این حال مورد حسن و قبح عقلائی قرار می گیرند.

اشکال سوم: تاکیدی بودن حسن و قبح عقلائی

فرمایش ایشان نمی تواند اثبات کند که در آن موارد که داعی نفسانی وجود دارد این بنائات عقلائیه بر حسن و قبح وجود ندارد، چون این مطلب که در جایی که دافع طبعی و داعی نفسانی وجود دارد نیاز به داعی عقلائی نیست دلالت نمی کند بر اینکه پس هیچ داعی عقلائی نیز وجود ندارد به این دلیل که ممکن است عقلاء برای تاکید دواعی نفسانی اینگونه اعتبار کنند و مساله حسن و قبح را نیز در کنار آن قرار بدهند تا دواعی را تقویت نمایند و چنین احتمالی غیر عقلائی نیست، به عبارت دیگر همانطور که در باب احکام واجب و مستحب و یا حرام و مکروه وجود دارد در باب حسن و قبح نیز ممکن است حسن و قبح شدید و خفیف وجود داشته باشد، به این معنا که در جایی که داعی نفسانی وجود دارد برای تقویت آن، حسن و قبح را هم قرار می دهند به خصوص جایی که عقلاء می بینند انسان ها با وجود دواعی نفسانی اما تحت تاثیر دواعی دیگری قرار می گیرند همانطور که خود ایشان فرمود ممکن است بناء عقلاء با دواعی دیگر غیر از دواعی عقلائیه مثل دواعی شهویه و غضبیه باشد.

ص: ۱۳۹

بنابراین بیان ایشان نمی تواند اثبات کند که عقلاء در موارد دواعی نفسانی، تحسین و تقبیح ندارند.

بیان چهارم: تفاوت بین اضرار به نفس و اضرار به غیر در قبیح بودن

بیان چهارم نیز از محقق اصفهانی«ره» است که ایشان آن را به عنوان شاهد ذکر کرده ولی ما آن را به عنوان بیان دیگر برای عدم قبح اقدام بر ضرر دنیوی ذکر می کنیم.

ایشان می گوید اقدام بر ضرر محتمل قبح ندارد همانطور که دفع ضرر محتمل حسن ندارد، چون اگر واقعا اقدام بر ضرر محتمل قبیح بود به مجرد یک مزاحم اقوی یا طروّ یک مصلحت دیگر نباید این قبح زائل می شد، چون اموری که قبیح است نباید با طروّ عوارض قبح آن از بین برود مثلا دروغ گفتن قبیح است لکن به مجرد عارض شدن یک منفعت بر دروغ -منفعت برای خود یا دیگری- باعث نمی شود که قبح دروغ از بین برود، بلکه نهایتا عقل در مواردی مثل کذب می گوید امر دائر بین دو ضرر شده است و باید یکی از آن دو را که اهمّ است انتخاب کنی نه اینکه قبح آن از بین رفته باشد، در حالیکه مشاهده می شود که مضرّت بر نفس تا مزاحم اقوایی پیدا می کند و یا مصلحت قوی تری بر آن مترتب می شود قبح آن از بین می رود پس معلوم می شود که اضرار به نفس در واقع قبیح نیست، یعنی اگر هم به ظاهر قبح دارد اما قبح آن مثل قبح کذب و ظلم نیست چون قبح آنها با این امور از بین نمی رود اما قبح اضرار به نفس با طروّ عوارض از بین می رود؛

ص: ۱۴۰

«و يشهد لما ذكرنا من عدم قبح الاضرار بالنفس أنه لو كان كالاضرار بالغير ظلما قبيحا لو خلى و نفسه لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعه إليه، كما لا يرتفع قبح الكذب بمجرّد جلب منفعه الى نفسه أو الى غيره مع أن تحمل المضارّ لجلب المنافع التى لا يتضرر بعدم تحصيلها مما عليه مدار عمل العقلاء من دون شبهه فى عدم قبحه.

و ليس كذلك الاضرار بالغير، فانه قبيح و لو مع عود نفع إليه.

فيعلم أن عدم الاقدام على الضرر المحض لكونه سفهائيا، لا لكونه قبيحا بملاك قبح الظلم. و عليك بارجاع ما أفاده شيخنا العلامه رفع اللّه مقامه اليه»(۱) .

اشکال بیان چهارم: عدم وجود برهان بر این بیان

این بیان نیز محل کلام است چون برهانی وجود ندارد بر اینکه اگر چیزی قبیح است قبح آن نباید برداشته شود بلکه ممکن است قبح آن به گونه ای باشد که با مزاحمت با مضرّات و منافع دیگر مرتفع شود مخصوصا که ایشان حسن و قبح را یک مساله نفس الامری نمی داند بلکه آن را مجعول بناء عقلاء می داند، بنابراین طبق مبنای خود ایشان همان قدر که عقلاء مصلحت دیده اند مضرت به نفس را تقبیح کنند همان مقدار قبح برای ضرر به نفس وجود دارد و بیشتر از آن مقدار اصلا قبحی وجود ندارد، بنابراین اشکالی ندارد که عقلاء ضرر به نفس را قبیح بدانند اما در صورت طروّ منفعت و یا مزاحمت با یک مضرّت قوی تر آن قبح را منتفی نمایند.

بیان پنجم: عدم جریان حسن و قبح در محتمل الضرر به دلیل عدم علم به ضرر

۱- (۱) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۶.

بیان دیگری که آن هم از محقق اصفهانی«ره» است این است که در محتمل الضررها مساله حسن و قبح قابل پیاده شدن نیست، به همین دلیل اگر هم عقلاء اقدام بر ضرر محتمل دنیوی را منع می کنند باید از باب دیگری آن را ممنوع بدانند و چون دلیلی بر آن باب دیگر وجود ندارد پس نمی توان راه دیگری برای آن تصدیق نمود، در نتیجه نمی توان گفت عقلاء دفع ضرر محتمل دنیوی را واجب می دانند.

توضیح مطلب اینکه حکم عقلاء به حسن یا قبح امری است که دائر مدار بین علم و عمد است یعنی نمی توان گفت چیزی قبیح است و استحقاق ذم بر آن وجود دارد مگر اینکه آن فعل از فاعلی که عالم و عامد است صادر شده باشد همانطور که حسن نیز همینگونه است یعنی حسن در جایی است که فاعل عالما عامدا کاری را انجام داده باشد، مثلا در جایی که فردی از روی عصبانیت مرتکب ضرب یتیم شود بدون اینکه قصد تادیب او را داشته باشد در اینصورت عقلاء کار او را -حتی اگر منجر به تادیب آن یتیم شود- تحسین نمی کنند چون ضارب با این فعل قصد تادیب یتیم را نداشته بلکه به دلیل عصبانیت او را زده است، همچنین اگر شخصی بدون علم و توجه راست بگوید به گونه ای که آن حرف راست منجر به هلاکت او بشود در اینصورت این صدق متصف به قبح نمی شود چون قصد و توجه به اهلاک در آن نبوده است، بنابراین برای اینکه فعلی متصف به حسن یا قبح شود باید فاعل نسبت به آن فعل عامد و عالم باشد، با این توضیح می توان نتیجه گرفت چون در موارد ضرر محتمل، علم و عمدی وجود ندارد بلکه فقط احتمال ضرر در کار است نمی توان گفت دفع ضرر محتمل از باب حسن و قبح واجب است به این معنا که دفع آن واجب و اقدام بر آن قبیح است، چون در اینجا علم و عمدی وجود ندارد بلکه باید از باب دیگری آن را اثبات نمود همانگونه که عقلاء گاهی بنائات دیگری دارند که ربطی به حسن و قبح ندارد مثل عمل به ظواهر و یا عمل به خبر ثقه که ربطی به باب حسن و قبح ندارد بلکه از این باب است که اگر بنا را بر علم و اطمینان بگذارند کار صعب می شود به همین دلیل به ظواهر و خبر واحد نیز عمل کرده اند لکن بناء دیگری برای عقلاء بر دفع ضرر محتمل ثابت نیست به همین دلیل نمی توان قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را ثابت نمود، سپس ایشان می گوید اگر هم گفته شود فرار عقلاء از ضرر، دلیل بر وجوب این قاعده است در پاسخ می گوییم فرار از ضرر دلیل بر بناء عقلاء نیست بلکه این فرار ناشی از فطرت و جبلّت آنهاست و به این منظور است که در ضرر واقع نشوند، نه از این باب است که چنین بنائی گذاشته باشند، بنابراین هیچ دلیلی بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی وجود ندارد به همین دلیل باید از سجلّ قواعد حذف بشود؛

«ثم إنه لو سلمنا كون الاقدام على الضرر ظلما على النفس، لكنه لا يجدى لما نحن فيه، فإن الحسن و القبح بمعنى كون الفعل ممدوحا عليه، و كونه مذموما عليه من صفات الأفعال الاختياريه الصادره عن علم و عمد.

فلا يصدر ضرب اليتيم حسنا إلا إذا صدر بعنوان التأديب اختيارا، و لا يكفى صيرورته مصداقا للتأديب واقعا.

كما أن الصدق لا يصدر قبيحا إلا- إذا صدر بعنوان كونه مهلكا للمؤمن عن علم و عمد، و لا يكفى كونه واقعا كذلك.

و عليه، فقبح الفعل بما هو إضرار لا يجدى، إلا إذا صدر بعنوانه عن علم و عمد.

فوجوب دفع الضرر المحتمل يحتاج إلى بناء آخر من العقلاء دون ذلك البناء.

و حيث إن المحتمل ليس فيه إلا المفسده الواقعيه على فرض ثبوتها، بداهه أن محتمل المفسده ليس بأعظم من مقطوعها، فليس فى المحتمل بناء بملاك التحسين و التقبيح العقليين.

نعم يعقل منهم بناء آخر بنحو البناء على حجيه الظاهر، أو حجيه خبر الثقه، بحيث تتنجز المفسده الواقعيه المحتمله باحتمالها على تقدير ثبوتها.

إلا أنه لا طريق إليه، إلا فرار العقلاء من الضرر المحتمل لئلا يقعوا فيه، لا أن فرارهم هذا لحكمه نوعيه تدعوهم إلى الفرار، كما فى البناء على العمل بالظاهر، أو بخبر الثقه، حتى يكون هذا البناء بضميمه إمضاء الشارع، أو عدم ردعه عنه موجبا لمنجزيه الاحتمال شرعا.

و من جميع ما ذكرنا تبين أنه لا صحه لوجوب دفع الضرر المحتمل، لا بملاك التحسين و التقبيح العقليين، و لا بملاك آخر يجدى فى المقام»(۱) .

دلیل عقل/قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۹/۰۴

ص: ۱۴۳

۱- (۲) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۷ و ۹۸.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل/قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

در این جلسه به دلیل تعطیلات نسبتا طولانی خلاصه ای از مباحثی که مطرح شده بود ارائه می گردد.

بحث در اشکالات قاعده قبح عقاب بلابیان بود، اشکال ششم به این قاعده وجود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بود که خود مشتمل بر ۵ قاعده بود که برخی از آنها وارد بر قاعده قبح عقاب بلابیان بودند و برخی دیگر موجب می شدند که قاعده قبح عقاب بلابیان بی فائده شود در نتیجه با وجود این قواعد نوبت به قاعده قبح عقاب بلابیان نمی رسد.

اولین قاعده از آن ۵ قاعده قاعده وجوب دفع عقاب محتمل بود با این توضیح که قاعده وجوب دفع عقاب محتمل بیان بر صحت عقاب است به همین دلیل بر قاعده قبح عقاب بلابیان ورود دارد، این قاعده به تفصیل مورد بحث قرار گرفت و نتیجه این شد که این قاعده صحیح است ولی نمی تواند جلوی قاعده قبح عقاب بلابیان را بگیرد.

قاعده دوم قاعده وجوب دفع ضرر دنیوی محتمل بود، برای این قاعده سه بیان ذکر شد؛ بیان اول این بود که در همه موارد شبهات وجوبیه و تحریمیه احتمال ضرر وجود دارد، حال وقتی احتمال ضرر وجود داشت عقل از باب حسن و قبح حاکم یا مُدرک است به اینکه دفع ضرر محتمل واجب است و یا به تعبیر دیگر اقدام به آنچه که در آن احتمال ضرر است قبیح است، در اینصورت شارع می تواند در صورت اقدام بر ضرر، مکلف را عقاب نماید، چون در اینصورت عقاب بر بیان محقق شده است، در نتیجه قاعده وجوب دفع ضرر محتمل وارد بر قاعده قبح عقاب بلابیان می شود و به تعبیر صحیح تر قاعده قبح عقاب بلابیان تخصصا موضوع ندارد.

ص: ۱۴۴

برخی از جواب هایی که به قاعده دفع عقاب محتمل داده می شد در اینجا وجود ندارد چون ضررهای دنیوی دائر مدار علم و عدم علم نیستند مثلا وقتی مایعی سم بود چه بدانیم و چه ندانیم ضرر خود را وارد می کند.

بیان دوم برای تمسک به این قاعده این بود که چون قبح اقدام بر ضرر دنیوی در سلسله علل است مورد قاعده ملازمه قرار می گیرد در نتیجه موضوع حرمت قرار می گیرد در نتیجه همه شبهات حکمیه اگر چه شبهه هستند اما با اندک تامل به علم به تحریم برمی گردد بنابراین عقل می گوید اقدام بما فیه الضرر قبیح است پس به ضمیمه عقل می گوییم شرب تتن بما هو محتمل الضرر حرام است اگر چه بما هو شرب تتن حرام نباشد، بنابراین همه جا در شبهات حکمیه تحریمیه بلکه در شبهات وجوبیه علم به حرمت فعل یا ترک وجود دارد در نتیجه جایی برای جریان قاعده قبح عقاب بلابیان وجود ندارد.

بیان سوم این بود که گفته شود قاعده دفع ضرر محتمل نه وجوب عقلی دارد و نه وجوب شرعی بلکه این مطلب وجود دارد که فرار از ضرر یک امر فطری و جبلی است و این امنیت با قاعده قبح عقاب بلابیان تامین نمی شود به همین دلیل قاعده قبح

عقاب بلابیان فائده ای ندارد.

قاعده سوم وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه است و مفسده نیز غیر از عقاب است بلکه عنوان عامی است.

قاعده چهارم وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه است مثل اینکه اگر استفاده از فلزی بخواهد عمومی بشود ممکن است اختلال عصبی در مردم ایجاد نماید.

ص: ۱۴۵

قاعده پنجم وجوب دفع ضرر به عنوان جبلت و فطرت است. در نتیجه در شبهات حکمیه عبد احساس امنیت نمی کند.

همانگونه که بیان شد قاعده اول به تفصیل مورد بحث قرار گرفت و اما در قاعده دوم همانطور که ذکر شد ابحاثی مطرح است؛

بحث اول بحث صغروی بود مبنی بر اینکه آیا واقعا در شبهات حکمیه، ضرر دنیوی وجود دارد؟ که سه نظریه مطرح شد.

بحث دوم در کبرای مساله بود که آیا واقعا اقدام بر ضرر دنیوی قبیح است؟

سه نظریه در کبری عنوان شد: نظریه اول از محقق خراسانی«ره» بود که می گفت قبح وجود ندارد ایشان می گفت عقل حکم به قبح مقطوع الضرر دنیوی ندارد فضلا از ضرر محتمل.

نظریه دوم می گفت اقدام بر ضرر محتمل قبیح است و نظریه سوم تفصیل بود که خود مشتمل بر دو قول بود تفصیل اول این بود که وزان ضرر دنیوی وزان کذب است که لوخلّی و طبعه عقل می گوید قبیح است اما در صورت مزاحمت با مصلحت اقوی قبح آن از بین می رود، تفصیل دوم که شیخنا الاستاد محقق تبریزی«ره» مایل به آن است این بود که هر جا بر آن ضرر، عنوان خیانت نفس مترتب بود مثل کور کردن نفس، اقدام بر ضرر قبیح است اما در مواردی که خیانت بر نفس نیست اقدام بر ضرر قبیح نیست.

نظریه اول که نظر محقق خراسانی«ره» بود به پنج بیان یا برهان ثابت می شد آخرین بیان که از محقق اصفهانی«ره» بود متوقف بر دو مقدمه است؛ مقدمه اول این است که بناء عقلاء ممکن است دو منشأ داشته باشد؛ یکی همان حسن و قبح عقلی است و دیگری اموری به غیر از حسن و قبح عقلی می باشد مثل اینکه عقلاء، عمل به ظواهر را جایز می دانند، مقدمه دوم نیز این است که حسن و قبح همیشه دائر مدار علم و عمد است در نتیجه کاری قبیح است که انسان عالما عامدا آن را انجام دهد. پس از این دو مقدمه محقق اصفهانی«ره» یک قیاس استثنایی انجام می دهد و آن اینکه اگر قبول کنیم اضرار به نفس ظلم به نفس است اما در محتمل الضرر نمی توانیم چنین مطلبی بگوییم چون یا باید از باب حسن و قبح باشد و یا از باب مصالح دیگر باشد، اما قبح اقدام بر ضرر محتمل از باب حسن و قبح نمی تواند باشد چون علم به ضرر وجود ندارد و اگر از مصالح دیگری باشد دلیل بر آن وجود ندارد پس دفع ضرر محتمل اقدامی عقلایی نیست.

به بیان پنجم نیز اشکال وارد است که در جلسه آینده ذکر خواهد شد.

دلیل عقل/نقد قاعده دفع ضرر محتمل دینوی /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۹/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل/نقد قاعده دفع ضرر محتمل دینوی /برائت /اصول عملیه

- اشکال بیان پنجم: وجود علم و عمد نسبت به ضرر محتمل
- بیان ششم: عدم قبیح بودن اقدام بر ضرر نه به نحو علت تامه و نه به نحو اقتضایی
- نظریه دوم: قبح اقدام بر ضرر
- نظریه سوم: قول به تفصیل
- نتیجه نهایی در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی: عدم اثبات این قاعده
- مقام سوم: فرمایش شیخ انصاری«ره»

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بیان پنجم از محقق اصفهانی«ره» بر اینکه عقل وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی را درک نمی کند بود حاصل بیان ایشان این شد که حسن و قبح در موارد علم و عمد تصویر دارد و در بحث ما که سخن از ضرر محتمل است نمی توان قائل به قبح اقدام بر ضرر شد چون علم و عمد به ضرر وجود ندارد. بنابراین از باب حسن و قبح عقلی نمی توان گفت این شخص اقدام قبیحانه ای انجام داده است، بله عقلاء می توانند از راه دیگری غیر از باب حسن و قبح حکم به وجوب کنند و یا بنائی را بگذارند و ممکن است در مانحن فیه از باب اینکه مضرت احتمالی دامن گیر آنها نشود بناء را بر ترک ضرر محتمل بگذارند و جعل احتیاط نمایند ولی دلیلی بر اینکه عقلاء چنین کاری کرده باشند وجود ندارد پس نمی توان قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را ثابت نمود.

ص: ۱۴۷

اشکال بیان پنجم: وجود علم و عمد نسبت به ضرر محتمل

اشکال این بیان این است که همانطور که در کلمات قوم آمده ادعا این است که دفع ضرر محتمل به عنوان ضرر محتمل مورد درک یا حکم عقل است و قهرا این عنوان برای شخص، هم معلوم است و هم آن را عالمانه و عامدانه انجام می دهد چون او نسبت به خود ضرر شاک است اما نسبت به اینکه احتمال ضرر وجود دارد شاک نیست بلکه عالم است، در نتیجه این سخن

که «علم و عمد وجود ندارد به همین دلیل مساله اقدام بر ضـرر از باب حسن و قبح خارج می شود» صـحیح نمی باشد چون در اینجا از باب «ضرر»، قبیح نیست بلکه از باب «ضرر محتمل» قبیح است، یعنی عقل حکم می کند که دفع ضرر محتمل به عنوان ضرر محتمـل واجـب است. بنـابراین در اینجـا نیز علم و عمـد وجـود دارد چـون علم دارد که این مـورد محتمـل الضـرر است، بنابراین از این ناحیه هیـچ نقصانی وجود نـدارد، بله ممکن است از راه دیگری گفته شود که عقل حکم به قبـح اقـدام بر ضـرر محتمل نمی کند که بیان دیگری است و در بیان های قبل مورد بررسی قرار گرفت.

بیان ششم: عدم قبیح بودن اقدام بر ضرر نه به نحو علت تامه و نه به نحو اقتضایی

آخرین بیانی که در این باب ذکر می شود فرمایش منتقی الاصول است، ایشان می گویـد عقل درك یا حکم به قبـح اقـدام بر ضرر محتمـل نمی کنـد، ایشـان دو بیـان دارد که بیان اول ایشان ربطی به بحث نـدارد، اما حاصل بیان دوم ایشان این است که اگر عقل بخواهـد به قبـح اقـدام بر ضـرر محتمل حکم کنـد از دو حال خارج نیست؛ یا این اقدام علت تامه برای قبح است مثل ظلم که علت تـامه برای قبـح است و یـا اگر علت تامه نیست ولی اقتضای قبـح را دارد به این معنا که اگر عامل محسِّنی عارض نشود یعنی «و لوخلّی و طبعه» عقـل حکم به قبـح می کنـد مثل کـذب و هیـچ کـدام از این دو صورت در ضـرر محتمل معقول نیست؛

اما صورت اول که اقدام بر ضرر محتمل مثل ظلم علت تامه برای قبح باشد اشکالش این است که خلاف چیزی است که بالوجدان آن را درک می کنیم چون در مواردی که در اقدام بر ضرر یک انگیزه عقلایی وجود داشته باشد هیچ قبحی در آن وجود ندارد بله اگر انگیزه عقلایی نداشته باشد اقدام بر ضرر یک کار سفیهانه و غیرعقلایی است اما اگر انگیزه عقلایی داشته باشد در اینصورت آن ضرر را به منظور آن انگیزه عقلایی تحمل می کند مثل هبه مال به اجنبی که وقتی این هبه مقدمه برای دفع ضرر از او و یا مقدمه برای جلب یک منفعت بزرگ به سوی او باشد تحمل ضرر قبیح نیست مثل اینکه می داند آن شخص در صدد ازدواج است اما هزینه ازدواج را ندارد در اینجا او پول می دهد تا این شخص ازدواج کند یا مسکن تهیه کند در اینصورت این شخص ضرر می کند چون کاهش مال ضرر است اما هیچ کس نمی گوید کار او قبیح است بلکه او را تحسین نیز می کنند. پس اینکه چنین ضررهایی قبیح نیست برهان قاطع است بر اینکه اقدام بر ضرر مسلّم علت تامه برای قبح نیست.

اما نسبت به صورت دوم یعنی مقتضی قبح بودن نیز باید گفت صحیح نیست که گفته شود اقدام بر ضرر، مقتضی قبح است و با عناوین طاری قبح برداشته می شود چون اموری مثل کذب که اقتضای قبح را دارند در صورتی عناوین طاری مانع اقتضای آنها می شود که آن عنوان عنوان لازمی باشد و طروّ هر عنوانی نمی تواند مانع اقتضای قبح باشد همانطور که قبح کذب در مواردی برداشته می شود که عناوین لازمی مثل نجات نفس بر آن مترتب شود و الا عناوینی مثل مطلق سود بردن نمی تواند قبح کذب را بردارد، بنابراین در امور اقتضایی چیزهایی جلوی اقتضا را می گیرد که آن عنوان عنوان لازم باشد مثلا اگر به گونه ای است که حیات شخص در خطر است به اندازه ای که حیاتش تامین شود می تواند دروغ بگوید و چنین دروغی قبیح نیست اما اگر عنوان طاری عنوان لازمی نباشد نمی تواند جلوی مقتضی را بگیرد و قبح کذب باقی می ماند در حالیکه در موارد اقدام بر ضرر که منشأ عقلایی دارد اگر چه عنوان لازمی نیز طاری نشود اما با این حال می بینیم اقدام بر ضرر قبح ندارد مثل اینکه پولی را از اموال خود به دیگری می بخشد تا محبت او را جلب کند در حالیکه اگر اقدام بر ضرر نیز از امور اقتضایی بود باید در این موارد قبح آن باقی می ماند، در نتیجه اقدام بر ضرر به نحو اقتضا هم قبیح نمی باشد؛

«الثانی: انه یمکننا ان نلتزم بأن دفع الضـرر لیس بملاک حکم العقل بوجوبه، و ذلک لأن الإقدام علی ما فیه الضـرر اما ان یکون عله تـامه للقبـح کـالظلم. أو مقتضـیا له- و نعنی به ما کان بطبعه قبیحا لو لا عروض صـفه علیه مانعه کالکـذب القبیـح فی نفسـه المرتفع قبحه فیما إذا کان مقدمه لواجب أهم کحفظ نفس المؤمن-.

و الأـول باطل جزما، لأن الإقـدام علی ما فیه الضـرر لا یکون قبیحا إذا کان بـداع عقلائی یخرجه عن کونه سـفیها و تهوّرا، کهبه المال للأجنبی إذا کانت مقدمه لدفع الضرر عنه أو جلب منفعه کبیره إلیه.

و الثـانی ممنوع أیضا، لأنه لو کان قبیحا لو خلی و نفسه لم یرتفع قبحه بلاعروض صـفه لازمه علیه تخرجه عن کونه قبیحا. و من الواضـح ان الإقـدام علی الضـرر لا یکون قبیحا إذا کان بداع عقلائی، و لو لم یکن لازما کالتحرز عن ضـرر أهم أو لجلب منفعه لازمه، کما لو وهب المال لأجنبی لمجرد کسبه محبته و صداقته أو تقدیرا لعلمه و کرمه، بلا ان یخاف من ضرره أو یرجو نفعه . فلاحظ و تدبر»(۱) .

بنابراین به این دلیل می گوییم اقـدام بر ضـرر نه علت تامه برای قبح است و نه مقتضـی قبح، حال وقتی در ضـرر قطعی اینچنین بود به طریق اولی در ضرر محتمل نیز همینگونه است.

این شـش بیان مجموع ادله ای است که برای نظریه اول که شاید مشهور بین محققین هم باشد یعنی قول به قبیح نبودن اقدام بر ضررمحتمـل ذکر گردیـد و اگر چه به برخی از این بیان ها پاسـخ دادیم لکن وقتی به وجـدان مراجعه می کنیم می بینیم درک نمی کنیم که اقدام بر ضرر دنیوی قبیح باشد، بله سفهی بودن آن و اینکه سر زدن آن از عاقل شایسته نیست را درک می کنیم امـا اینکه به گونه ای قبیـح باشـد که بتوان آن را موضوع قاعـده ملاـزمه قرار داد و حرمت شـرعی را از آن اسـتفاده نمود ثابت نیست.

۱- (۱) منتقی الأصول، ج ۴، ص: ۴۵۲ و ۴۵۳.

نظریه دوم: قبح اقدام بر ضرر

نظریه دوم این است که اقدام بر ضرر محتمل مثل اقدام بر ضرر مقطوع قبیح است، این نظریه منسوب به شیخ اعظم«ره» در تنبیهات رسائل است در جایی که فرموده: «بضمیمه حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل »(۱) ، لکن این نسبت نسبت مسلّمی نیست چون مرحوم شیخ بعد از چند سطر ضرر محتمل را به عقاب محتمل تفسیر می کند(۲) ، بنابراین معلوم نیست ایشان در ضرر دنیوی محتمل نیز قائل به وجوب دفع باشد.

با توجه به مباحثی که در نظریه اول گذشت مبانی این نظریه نیز روشن می شود و نتیجه این می شود که به بیانی که امروز از منتقی نقل شد این نظریه مبتلا به اشکال می باشد.

نظریه سوم: قول به تفصیل

نظریه سوم نیز تفصیل بود که دو وجه برای آن بیان شد و در اینجا وجه سومی نیز اضافه می کنیم؛

تفصیل اول این بود که اگر عناوین محسّنه طاری بشود اقدام بر ضرر محتمل قبیح نیست و اگر عناوین محسّنه طاری نشود اقدام بر ضرر قبیح است. به بیانی که امروز در وجه نظریه اول از منتقی ذکر شد اشکال این قول نیز مشخص می شود.

تفصیل دوم نیز قولی بود که محقق تبریزی«ره» مایل به آن شده بود مبنی بر اینکه اگر اقدام بر ضرر موجب جنایت بر نفس بشود قبیح است و اگر موجب جنایت بر نفس نشود قبیح نیست، البته ایشان خود بعد از بیان این نظریه از آن عدول می کند و می گوید نمی توان مواردی که صدق جنایت می کند را قبیح دانست اگر چه کار سفیهانه باشد.

۱- (۲) -فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۲۲۶.

۲- (۳) -فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۲۲۹.

تفصیل سومی نیز ذکر شده است و آن اینکه فرق است بین مواردی که محتمل یا احتمال قوی باشد و بین جایی که محتمل و احتمال هر دو ضعیف هستند در جایی که محتمل قوی و یا احتمال بالاست در اینصورت اقدام بر ضرر قبیح است اما در جایی که نه محتمل قوی است و نه احتمال آن بالاست در اینصورت اقدام بر ضرر قبیح نیست.

نتیجه نهایی در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی: عدم اثبات این قاعده

نتیجه بحث کبروی این شد که دلیل تام و تمام بر اینکه بگوییم دفع ضرر محتمل دنیوی واجب است نداریم در اینصورت بیان دوم هم که می خواستیم بگوییم از راه قاعده ملازمه شرعا حرام است نیز از بین می رود و تمام نیست چون وقتی به لحاظ عقلی قبح اقدام بر ضرر ثابت نشد قهرا موضوع ملازمه شرعیه منتفی می شود و شرعی بودن آن نیز ثابت نمی گردد مگر اینکه در شرع دلیلی یافت شود که دلالت بر حرمت اقدام بر ضرر دنیوی نماید.

مقام سوم: فرمایش شیخ انصاری«ره»

آخرین مطلبی که در بحث ضرر دنیوی طرح می شود نکته ای است که شیخ اعظم«ره» آن را در رسائل طرح فرموده و آن اینکه موارد احتمال ضرر، شبهه موضوعیه است و در شبهات موضوعیه به اتفاق اصولی و اخباری اجتناب واجب نیست. بنابراین اگر چه صغری درست است و احتمال ضرر وجود دارد ولکن این شبهه شبهه موضوعیه است و احتیاط در آن واجب نیست.

محقق خراسانی«ره» و مرحوم سید یزدی به این کلام تعلیقه دارند که در جلسه آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

ص: ۱۵۲

دلیل عقل/ بررسی کلام شیخ اعظم /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۹/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل/ بررسی کلام شیخ اعظم /برائت /اصول عملیه

- بررسی کلام شیخ اعظم«ره»
- دو تامل در عبارت مرحوم شیخ
- تامل اول: مشتبه نبودن ضرر محتمل
- تامل دوم: خروج از فرض
- اشکال در فرمایش شیخ اعظم«ره»
- اشکال اول: عدم وجود ملاک شبهات موضوعیه در مانحن فیه
- پاسخ به اشکال اول: عدم منافات مراجعه به شارع بما انه خبیر با شبهات موضوعیه
- اشکال دوم: عدم وجود دلیل بر اثبات برائت در مطلق شبهات موضوعیه

بررسی کلام شیخ اعظم«ره»

بحث در کلام شیخ اعظم«ره» بود مبنی بر اینکه موارد احتمال ضرر، شبهه موضوعیه است و در شبهات موضوعیه به اتفاق اصولی و اخباری اجتناب واجب نیست در نتیجه در موارد احتمال ضرر احتیاط ثابت نمی شود، قبل از بررسی کلام ایشان عبارت مرحوم شیخ در رسائل نقل می گردد:

«هذا كلّه إن اريد بالضرر العقاب، و إن اريد به مضرّه اخرى غير العقاب - التى لا يتوقّف ترتّبها على العلم-، فهو و إن كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان، إلّا أنّ الشبهه من هذه الجهه موضوعيّه لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين، فلو ثبت وجوب دفع المضرّه المحتمله لكان هذا مشترك الورود؛ فلا بدّ على كلا القولين إمّا من منع وجوب الدفع، و إمّا من دعوى ترخيص الشارع و إذنه فيما شكّ فى كونه من مصاديق الضرر، و سيجى ء توضيحه فى الشبهه الموضوعيه إن شاء اللّه»(۱) .

نكته: در اين عبارت «مضره اخرى غير العقاب» اعم از ضررهای شخصی دنيوی و مفسده می باشد كه مترتب بر علم نيستند چون تحقق مفسده های اجتماعی نيز مانند ضررهای دنيوی منوط به علم به حرمت نمی باشد.

۱- (۱) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۵۷.

دو تامل در عبارت مرحوم شیخ

تامل اول: مشتبه نبودن ضرر محتمل

عبارت شیخ اعظم«ره» ابتدائا نامناسب به ذهن می آید چون مصبّ کلام این است که ایشان قاعده دفع ضرر محتمل را بیان می کند و آن را شبهه موضوعیه می داند در حالیکه نسبت به قاعده دفع ضرر محتمل که شبهه موضوعیه وجود ندارد چون ضرر محتمل واقعا وجود دارد و به آن علم داریم، چون یکی از مناشئ احکام ضررهای شخصی است و از آنجا که ممکن است این شیئ ضرر شخصی داشته باشد به همین دلیل احتمال حرمت آن نیز وجود دارد، مثلا نسبت به موبایل در کتاب و سنت دلیلی بر حرمت نداریم ولی فقیه احتمال می دهد که شاید موبایل یک ضرر جانی برای انسان داشته باشد به همین دلیل احتمال حرمت آن را می دهد بنابراین به حسب ظاهر امر در اینجا شبهه موضوعیه نیست.

تامل دوم: خروج از فرض

همچنین در عبارت فلو ثبت وجوب دفع المضرّه المحتمله لكان هذا مشترك الورود فلا بدّ على كلا القولين إمّا من منع وجوب الدفع، و إمّا من دعوى ترخيص الشارع و إذنه فيما شكّ في كونه من مصاديق الضرر نیز این اشکال وجود دارد که در ابتدای عبارت مقسم را فرض وجوب دفع ضرر محتمل قرار داده اما در مقام جواب از اشکال از فرض خارج شده و ادعای ترخیص شارع را مطرح می کند که این دو با یکدیگر سازگار نیستند لکن عبارات بزرگانی مثل شیخ اعظم«ره» - به خصوص که این عبارات درس خارج ایشان بوده و برای اولین بار نوشته شده - لازم است توضیح داده شود و آن اینکه شیخ اعظم«ره» می خواهد بفرماید یک وقت از باب دفع ضررهای شخصی پیش می رویم و یک وقت از باب اینکه عقل می گوید ضرر محتمل چه حکمی دارد پیش می رویم.

ایشان می گوید اگر از باب دفع ضرر بخواهیم پیش برویم به اینکه عقل می گوید ضرر را باید دفع نمود در اینصورت اشکالش این است که شبهه موضوعیه می شود یعنی چیزی که لازم الدفع است ضرر واقعی است ولی چون در شبهات حکمیه علم به ضرر واقعی نداریم و فقط احتمال آن را می دهیم به همین دلیل شبهه می شود شبهه موضوعیه، پس اینکه گفته می شود شبهه موضوعیه است درست است که از لحاظ تنظیم بحث جای طرح آن نبود ولی مقصود ایشان این است که اگر ملاک حکم عقل را دفع خود ضرر بگیریم شبهه موضوعیه پیش می آید.

و اما اگر از باب خود ضرر پیش نرویم بلکه از باب وجوب دفع ضرر محتمل پیش برویم در اینصورت اخباری و اصولی باید پاسخ بدهد که یا قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را انکار کنیم و یا اگر قاعده را قبول کنیم بگوییم در شبهات موضوعیه شارع ترخیص داده است و از این ترخیص شارع معلوم می شود که یا ضرری وجود ندارد و یا اگر ضرری وجود دارد آن ضرر تدارک شده است و یا اگر تدارک نشده است ولی مزاحم اقوایی داشته که شارع به سبب آن مزاحم اقوی ترخیص در اقدام بر ضرر نموده است.

اشکال در فرمایش شیخ اعظم«ره»

محقق خراسانی«ره» و محقق یزدی«ره» در کلام مرحوم شیخ مناقشه کرده اند.

اشکال اول: عدم وجود ملاک شبهات موضوعیه در مانحن فیه

اشکال اول این است که این مطلب که اسم این امور شبهات موضوعیه باشند تمام نیست چون ملاک در شبهات موضوعیه این است که رافع شک، امور خارجیه باشد، اما در جایی که رافع شک فقط شارع است چنین شبهه ای شبهه موضوعیه نیست بلکه شبهه حکمیه است و در مانحن فیه یعنی شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه ای که نمی دانیم ضرری وجود دارد یا نه راهی برای کشف ضرر وجود ندارد جز مراجعه به شارع، چون شارع با جعل احکام به طریق إنّ می فهماند که ضرر وجود دارد یا خیر، بنابراین چون مرجع شارع است می شود شبهه حکمیه؛

ص: ۱۵۵

«فيه منع كون الشّبهه من مثل هذه الجهه موضوعيّه، إذ الملاك فيها ما كان المرجع فيها غير الشّارع من المميّزات الخارجيّه. و من المعلوم انّه لا طريق إلى المصالح و المفاسد الّتی تكون مناطات للأحكام الشّرعيّه فی غير ما استقلّ به العقل إلاّ البيان الشّرعيّ لها أی الأحكام، فانّه بيان لمناطاتها على نحو الإن أيضا»(۱) .

مرحوم سيد نيز در تعليقه رسائل كه تقريرات بحث ايشان است همين مطلب را فرموده است.

پاسخ به اشكال اول: عدم منافات مراجعه به شارع بما انه خبير با شبهات موضوعيه

يک وقت در اصطلاحات بحث می كنيم و يک وقت در واقع امر كه آيا اين موارد شبهات موضوعيه است يا نه؟ در توضيح اين مطلب بايد گفت تارتا به شارع مراجعه می كنيم از حيث اينكه او شارع و مقنّن است، اما يک وقت نيز به شارع از باب اينكه او خبير است مراجعه می كنيم يعنی از باب اينكه شارع مطلع به امور است به او مراجعه می كنيم موارد شبهه حكميه مواردی هستند كه به شارع بما هو مقنن مراجعه می شود اما اگر جايی مراجعه به شارع از باب خبير بودن و آگاه بودن او باشد به نظر مرحوم شيخ مراجعه به شارع در اين موارد از باب كشف واقع است نه از باب تشريع و دستور شارع، در نتيجه چنين مواردی شبهه موضوعيه می شود.

بنابراين در جايی كه بايد از شارع بما هو آمر و شارع سوال كنيم يعنی در احكام شرعی و يا موضوعاتی كه مخترع شارع است در اينصورت حتما می شود شبهه حكميه، اما در جايی كه از شارع بما انه مطلع عن الامور سوال می كنيم يعنی در امور واقعيه در اينصورت منافاتی با موضوعيه بودن شبهه ندارد. حال در قاعده دفع ضرر محتمل، ضرر يک امر تكوينی و واقعی است و مانند صلاه كه يک امر مخترع شرعی نيست به همين دليل مراجعه كردن به شارع برای پرده برداری از ضرر مراجعه به او بماانه مطلع عن الامور می باشد پس موارد شک در ضرر شبهه موضوعيه می باشد.

ص: ۱۵۶

۱- (۲) - درر الفوائد فی الحاشيه على الفرائد، الحاشيهالجديده، ص: ۲۰۵.

اشکال دوم: عدم وجود دلیل بر اثبات برائت در مطلق شبهات موضوعیه

اشکال دومی که این دو بزرگوار دارند این است که اگر هم فرض کنیم که شبهه در این موارد شبهه موضوعیه است لکن این مطلب که این از شبهات موضوعیه ای است که به اتفاق اخباری و اصولی باید در آن برائت جاری شود صحیح نیست بلکه این مورد از شبهات موضوعیه ای است که برائت در آن جاری نمی شود چون اگر به ادله جریان برائت در شبهات موضوعیه مراجعه کنیم مهمترین دلیل روایت معتبره «کل شیئ فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» می باشد که شیخ اعظم«ره» از این روایت اینگونه استفاده کرده که در هر جایی که امری دارای حلال و حرام است و نمی دانیم که موضوع خارجی مشکوک منطبق علیه آن امر حلال است یا منطبق علیه آن امر حرام؟ در این موارد شارع فرموده آن شیئ خارجی برای شما حلال است، پس منشأ شک این است که دو نوع حلال و حرام وجود دارد و نسبت به یک موضوع خارجی نمی دانیم که آن موضوع خارجی مصداق نوع حلال است یا مصداق نوع حرام مثلا مایع دو قسم است یکی آب و دیگری خمر، آب حلال و خمر حرام است حال اگر مایعی در خارج وجود داشته باشد که شک در حلیت آن داریم و منشأ این شک این است که نمی دانیم این مایع مصداق آب است یا مصداق خمر، در اینصورت به حکم این روایت حکم به حلیت آن مایع می کنیم، بنابراین فقط در چنین شبهات موضوعیه ای برائت جاری می شود اما اینگونه نیست که در شبهات موضوعیه ای که چنین منشأئی ندارد نیز برائت جاری باشد مثل شک در حلیت موبایل که منشأ شک در حلیت آن به این دلیل نیست که دو نوع وجود داشته باشد که یک نوع حلال و نوع دیگر حرام باشد و شک ما در منطبق علیه آنها باشد، حال در مانحن فیه اینگونه است که شک در ضرر از موارد شبهات موضوعیه ای نیست که دو نوع حلال و حرام در کار باشد در نتیجه دلیلی بر جریان برائت در شبهات موضوعیه در مانحن فیه وجود ندارد؛

«سلّمنا، لكن لا وجه للاعتراف بعدم وجوب الاحتياط فيها بمجرّد تسميتها شبهه موضوعيّه بحسب الاصطلاح لا من الأصوليّين و لا من الأخباريين، و ذلك لعدم ما هو منشأ الاعتراف به فى غيرها من الشّبهات الموضوعيّه هاهنا.

أمّا العقل فالمفروض حكمه بوجوب دفع الضّرر المحتمل. و أمّا النّقل فمثل قوله عليه السّلام «كلّ شى ء فيه حلال و حرام» فسيجى ء منه (قدّه) انّه مختصّ بما إذا كان منشأ الاشتباه فيه هو وجود الحلال و الحرام فعلاً تحت الشّى ء، و عدم ما يميّز أنه من أىّ منهما؛ و من المعلوم انّه ليس منشأ الاشتباه فى المقام هو وجود القسمين؛ كيف، و لو كان جميع الأشياء غيره معلوم الضّرر أو النّفع، لكان هو على ما كان عليه من احتمال الضّرر»(۱) .

بنابراین مطلبی که کاظمین«ره» در اشکال به شیخ اعظم«ره» وارد کرده اند مطلبی است که شاید تا به حال در اصول نشنیده باشید و آن اینکه اصولیون و اخباریون در شبهات موضوعیه ای قائل به برائت هستند که منشأ شک در آن شک در اندراج تحت دو عنوان که یکی حلال و دیگری حرام است باشد چون در اینصورت است که دلیل بر برائت وجود دارد اما در شبهات موضوعیه ای که اینگونه نیست دلیلی بر برائت وجود ندارد.

دلیل عقل/نقد قاعده دفع مفسده محتمله /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل/نقد قاعده دفع مفسده محتمله /برائت /اصول عملیه

- خلاصه مباحث گذشته

- جواب اشکال دوم: عدم انحصار دلیل برائت در حدیث مذکور

- بررسی قاعده سوم: قاعده وجوب دفع ضرر محتمل اخروی غیر از عقاب

ص: ۱۵۸

۱- (۳) - درر الفوائد فى الحاشيه على الفرائد، الحاشيهالجديده، ص: ۲۰۶.

- قاعده چهارم: قاعده وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه

- بحث اول: بررسی ملازمه بین احتمال حرمت و احتمال مفسده

- کیفیت وجود احتمال مفسده در شبهات وجوبیه

- بحث دوم: بررسی حکم عقل به دفع مفسده محتمله دنیویه

- نظریات سه گانه در حکم عقل نسبت به دفع مفسده محتمله دنیویه

- نظریه اول: حکم عقل به دفع مفسده

- نظریه دوم: عدم حکم عقل به وجوب دفع مفسده

- نظریه سوم: قول به تفصیل

- بررسی نظریه اول

- ادله نظریه دوم

- دلیل اول: شهادت وجدان به عدم حکم عقل به احتیاط

- اشکال دلیل اول: شهادت وجدان بر خلاف قول دوم

خلاصه مباحث گذشته

بحث در فرمایش شیخ اعظم«ره» بود مبنی بر اینکه موارد شک در ضرر به شبهه موضوعیه بر می گردد چون در فرض احتمال ضرر، شبهه موضوعیه ضرر واقعی پیش می آید و در شبهات موضوعیه به اتفاق اخباریون و اصولیون برائت جاری می شود.

محقق خراسانی«ره» و سید یزدی«ره» اشکال کردند که اولا نام این شبهه، شبهه موضوعیه نیست بلکه شبهه حکمیه است چون مرجع رفع آن شبهه، شارع است در حالیکه در شبهات موضوعیه مرجع رفع شبهه امور خارجیه است. به این اشکال جواب داده شد که اگر چه در موارد احتمال ضرر مرجع رفع شک، شارع است لکن شارع بما انه متخصص مورد مراجعه است نه شارع بما انه شارع و این باعث نمی شود که شبهه، حکمیه شود پس شبهه در این موارد موضوعیه است.

اشکال دوم نیز این بود که اگر هم فرض شود شبهه موضوعیه است اما اینگونه نیست که در همه شبهات موضوعیه برائت ثابت باشد بلکه در شبهات موضوعیه ای برائت جاری می شود که منشأ شک وجود دو حکم مختلف از شارع است در حالیکه نمی دانیم موضوع مورد شک مصداق کدام حکم است به خلاف ما نحن فیه که شک در این است که چنین فعلی در خارج ضرر دارد یا خیر؟ پس ولو بپذیریم شبهه موضوعیه است اما داخل در کبرای مسلم نزد دو گروه نمی شود و خود مرحوم شیخ نیز پذیرفته که دلیل بر برائت در شبهات موضوعیه حدیثی است که مربوط به مواردی است که دو نوع حلال و حرام برای یک شیئ وجود داشته باشد.

جواب اشکال دوم: عدم انحصار دلیل برائت در حدیث مذکور

اگر واقعا شیخ اعظم«ره» دلیل برائت در شبهات موضوعیه را منحصر در این روایت بداند این اشکال وارد است اما همانگونه که بیان خواهد شد تنها دلیل برائت در شبهات موضوعیه این روایت نیست بلکه ادله دیگری مثل «رفع مالایعلمون» نیز وجود دارند چون حدیث رفع اطلاق دارد و هم شبهات حکمیه و هم شبهات موضوعیه را شامل می شود.

بررسی قاعده سوم: قاعده وجوب دفع ضرر محتمل اخروی غیر از عقاب

قاعده دیگری که ممکن است در مقابل قاعده قبح عقاب بلابیان به آن تمسک شود وجوب دفع ضرر محتمل اخروی غیر از عقاب است با این بیان که گاهی احتمال می دهیم که بر فعلی خاص ضرر محتمل اخروی مترتب باشد اگر چه در این نشئه احتمال ضرر داده نشود.

هر بحثی که در قاعده قبل مطرح شد در اینجا نیز طرح می شود بنابراین هر کس می گوید دفع ضرر دنیوی محتمل واجب الدفع است در ضرر اخروی نیز قائل به همین مطلب می شود بلکه در صورت وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی به طریق اولی دفع ضرر محتمل اخروی واجب می شود چون ضرر محتمل دنیوی که مدت آن کوتاه است وقتی واجب الدفع باشد به طریق اولی ضرر اخروی که محتمل است شدیدتر و طولانی تر باشد باید واجب الدفع باشد، اما اگر وجوب دفع ضرر دنیوی به دلیل عدم وجدان عقلی ثابت نشود در ضرر اخروی نیز که درکی نسبت به وجوب دفع آن نداریم وجوب دفع ثابت نمی شود، مخصوصا اگر فرمایش محقق اصفهانی«ره» را در آن باب قبول کردیم مبنی بر اینکه حسن و قبح در جایی است که دواعی نفسانی وجود ندارد بلکه فقط دواعی مربوط به نوع انسان باید وجود داشته باشد، در نتیجه چون دلیلی وجود ندارد بر اینکه اضرار اخروی به نوع انسان ها بر میگردد در نتیجه این قاعده موضوع تحسین و تقبیح عقلی نمی تواند قرار بگیرد به همین دلیل این قاعده نیز ثابت نمی شود.

ص: ۱۶۰

قاعده چهارم: قاعده وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه

این قاعده بنابر مسلک عدلیه است که احکام را تابع مصالح و مفاسد می دانند چون در شبهات حکمیه احتمال مفسده دنیویه وجود دارد به همین دلیل ممکن است گفته شود عقل حکم به وجوب دفع چنین مفسده محتمله ای می کند.

در مورد این قاعده چند بحث وجود دارد؛

بحث اول این است که آیا واقعا بین احتمال حرمت و وجوب و احتمال وجود مفسده ملزمه یا مصلحت ملزمه ملازمه وجود دارد یا خیر؟

بحث دوم این است که اگر واقعا چنین ملازمه ای وجود داشته باشد آیا عقل حکم به وجوب دفع می کند یا خیر؟

بحث اول: بررسی ملازمه بین احتمال حرمت و احتمال مفسده

اما در بحث اول ممکن است گفته شود بنابر مسلک تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و اینکه خدای متعال به گزاف حکمی جعل نمی فرماید پس همه احکام شرعی کاشف از این است که در واقع مصلحت و مفسده هایی وجود داشته است و همانطور که سابقا بیان شد بازگشت مصالح و مفاسد نیز به منافع و مضار نیست بنابراین طبق این مسلک احتمال مفسده وجود دارد.

ممکن است طبق مبنای محقق خراسانی«ره» و صاحب فصول در این مسلک مناقشه شود که درست است که احکام شرعی به گزاف جعل نشده اند اما اینگونه هم نیست که احکام دائر مدار این باشد که مصالح و مفاسد در متعلقات احکام باشد بلکه گاهی ممکن است در خود جعل، مصلحت وجود داشته باشد.

لکن جواب این اشکال این است که این مطلب که ممکن است گاهی منشأ جعل احکام مصلحت در جعل باشد درست است لکن این فرض نادر است پس نمی توان قائل شد به اینکه در همه موارد علت جعل حکم، وجود مصلحت در خود جعل است، علاوه بر اینکه احتمال اینکه مصلحت و مفسده در متعلقات احکام باشد همچنان وجود دارد و اینگونه نیست که مصلحت فقط در خود جعل احکام وجود داشته باشد پس بالضروره در شبهات حکمیه احتمال دارد مصلحت در خود جعل باشد و نیز احتمال دارد مصلحت یا مفسده در متعلق حکم باشد.

کیفیت وجود احتمال مفسده در شبهات وجوبیه

انما الکلام در این است که در شبهات تحریمیه آنچه که مسلم است این است که احتمال وجود مفسده ملزمه در متعلق حرمت وجود دارد اما آیا در شبهات وجوبیه نیز احتمال مفسده وجود دارد یا خیر؟

معمول بزرگان گفته اند در شبهات وجوبیه احتمال مفسده وجود ندارد بلکه فقط احتمال مصلحت وجود دارد چون در شبهات وجوبیه حکم دائر مدار مصلحت است لکن ممکن است گفته شود که مصالح ملزمه دو گونه است؛ مورد اول مصالح ملزمه ای است که ترک آنها فقط عدم درک مصلحت ملزمه است اما بر ترک آنها مفسده ای مترتب نیست، مورد دوم نیز مصالح ملزمه ای است که ترک آنها همانطور که عدم المصلحت را در پی دارد مفسده نیز بر آن مترتب است یعنی وجوب آنها مصلحت دارد و عدم آنها هم مفسده دارد. حال در مواردی که شارع چیزی را واجب می کند می دانیم که بر اساس مصلحت ملزمه است اما نمی دانیم که از قبیل قسم اول است که فقط مصلحت از دست رفته باشد یا از قبیل قسم دوم است که علاوه بر فوت مصلحت یک مفسده نیز بر آن مترتب شده باشد، بنابراین می توان گفت در موارد شبهات وجوبیه نیز احتمال مفسده وجود دارد.

بحث دوم: بررسی حکم عقل به دفع مفسده محتمله دنیویه

و اما بحث دوم نیز این است که بر فرض وجود احتمال مفسده آیا عقل حکم دفع آن مفسده می کند یا خیر؟

نظریات سه گانه در حکم عقل نسبت به دفع مفسده محتمله دنیویه

سه نظریه در اینجا وجود دارد:

نظریه اول: حکم عقل به دفع مفسده

نظریه اول این است که عقل حکم می کند یا درک می کند که باید مفسده ملزمه را از جامعه دور کند. این نظریه را محقق خراسانی«ره» در کفایه به شیخ طوسی«ره» نسبت داده است و بر اساس همین درک، شیخ در مساله حظر و اباحه قائل به حظر یا توقف شده است یعنی انسان اگر صرف نظر از شرع کند نمی تواند هر کاری را انجام بدهد به همین دلیل شیخ فرموده چون ممکن است مفسده ای بر عمل ما مترتب باشد فلذا عقل حکم می کند به اینکه یا ترک کن و یا توقف کن، پس شیخ طوسی«ره» طبق نسبت محقق خراسانی«ره» قائل به مسلک اول است.

نظریه دوم: عدم حکم عقل به وجوب دفع مفسده

نظریه دوم که از معمول محققین مثل محقق خراسانی«ره»، محقق خویی«ره» در مصباح الاصول و محقق امام«ره» در تهذیب الاصول و قاطبه محققین معاصر است این است که عقل حکمی در این موارد ندارد.

نظریه سوم: قول به تفصیل

نظریه سوم تفصیل است به اینکه تارتا مفسده محتمله مفسده قوی و شدیدی است مثل اینکه دولت می خواهد غذایی را توزیع کند که احتمال عقیم شدن مردم وجود دارد در اینصورت که احتمال مفسده بزرگ وجود دارد عقل حکم به احتیاط می کند اما اگر چنین احتمالی وجود نداشته باشد عقل حکم به احتیاط نمی کند. این مسلک نیز از محقق نائینی«ره» در فوائدالاصول است.

بررسی نظریه اول

بر مسلک اول که قائل به وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه است برهانی اقامه نشده است و گویا قائلین آن ارجاع به وجدان داده اند با این بیان که هر کس به وجدانش مراجعه کند پی به حکم عقل به وجوب دفع مفسده محتمله می برد به همین دلیل باید ادله نظریه دوم را بررسی کرد چون ادله ای که برای قول دوم گفته می شود در واقع اشکال بر نظریه اول می شود.

ص: ۱۶۳

ادله نظریه دوم

مجموع ادله قائلین به نظریه دوم پنج وجه می باشد.

دلیل اول: شهادت وجدان به عدم حکم عقل به احتیاط

وجه اول که از محقق خراسانی«ره» در کفایه است وجدان می باشد(۱) با این توضیح که هر عاقلی وقتی به وجدان خود مراجعه می کند اینگونه نیست که در موارد احتمال مفسده احتیاط را درک کند و عقل او حکم به احتیاط کند.

اشکال دلیل اول: شهادت وجدان بر خلاف قول دوم

انصاف این است که نسبت به دلیل شهادت وجدان فرمایش محقق نائینی«ره» مطلب مهمی است و به وجدان نزدیک تر است چون واقعا اگر این احتمال داده شود که مثلاـ اگر دولت چنین تصرفی را در گندم نماید احتمال دارد اثر آن عقیم شدن گروهی باشد در اینصورت عقل حکم به احتیاط می کند، به عبارت دیگر در اینصورت ظلم به نوع است و قبح ظلم قطعی است.

دلیل عقل/نقد قاعده دفع مفسده محتمله /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل/نقد قاعده دفع مفسده محتمله /برائت /اصول عملیه

- خلاصه مباحث گذشته
- دلیل دوم: مراجعه دیدن العقلاء من أهل الملل و الأدیان
- اشکالات دلیل دوم
- اشکال اول: عدم ملازمه بین سیره اهل ملل و ادیان با حکم عقل
- اشکال دوم: بناء عقلاء بر احتراز در این موارد
- دلیل سوم: کشف حکم عقل بر عدم وجوب دفع مفسده از اجماع بر برائت در شبهات موضوعیه
- اشکال دلیل سوم: عدم ملازمه بین اجماع و حکم عقل
- دلیل چهارم: ثبوت البرائه الشرعیه فی الشبهات الموضوعیه مع عدم امکان ترخیص الشارع فی القبیح

ص: ۱۶۴

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۳۴۴.

• اشکال دلیل چهارم: عدم ملازمه ثبوت برائت با قبیح نبودن اقدام بر محتمل المفسده

خلاصه مباحث گذشته

بحث دوم در قاعده وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه در بررسی حکم عقل به وجوب دفع چنین مفسده ای بود، سه نظریه در مقام وجود داشت؛ نظریه اول منسوب به شیخ الطائفه«ره» بود مبنی بر اینکه عقل حکم به وجوب دفع مفسده محتمله می کند و نظریه دوم نیز قول معمول محققین از جمله محقق خراسانی«ره» بر عدم حکم عقل به وجوب دفع مفسده محتمله بود، از آنجا که ظاهر دلیل نظریه اول مراجعه به وجدان است به همین دلیل تمام بودن ادله نظریه دوم، خودش، اشکال بر نظریه اول می باشد از این رو ابتدا ادله نظریه دوم مورد بررسی قرار گرفت. اولین دلیل برای قول به عدم وجوب دفع مفسده محتمله مراجعه به وجدان بود که در جلسه قبل بیان شد و اشکال آن نیز ذکر گردید.

دلیل دوم: مراجعه دیدن العقلاء من أهل الملل و الأدیان

دومین دلیلی که محقق خراسانی«ره» در کفایه برای نظریه خویش اقامه می کند این است که سیره عقلاء از هر طایفه و دینی بر این است که در شبهات موضوعیه که احتمال مفسده دنیویه وجود دارد برائت جاری می کنند و از آن شبهه اجتناب نمی کنند؛

«و مراجعه دیدن العقلاء من أهل الملل و الأدیان حیث إنهم لا یحترزون مما لا تؤمن مفسدته و لا یعاملون معه معامله ما علم مفسدته»(۱) .

محقق خویی«ره» در مصباح الاصول عنوان جامع تری ذکر کرده و آن اهل العقلاء می باشد؛

ص: ۱۶۵

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۳۴۴.

«بل العقلاء أجمع علی عدم لزوم الاجتناب عمّا یحتمل وجود المفسده فیه فی الشبهه الموضوعیه»(۱) .

پس، از این سیره همگانی معلوم می شود که عقل حکم به وجوب دفع و وجوب احتیاط ندارد چون تصور نمی شود که عقل حکم به احتیاط کند اما همه عقلاء یا همه اهل ملل و نحل خلاف حکم عقل عمل کنند، بنابراین همگانی شدن عمل بر طبق برائت کاشف از این است که عقل نیز در این موارد حکم به احتیاط نمی کند، بله درست است که عقلاء در بسیاری از موارد خلاف عقل خود کار می کنند اما چنین مخالفتی همگانی نمی شود پس اگر همگانی شد معلوم است عقل بر خلاف آن نظری نداشته است.

اشکالات دلیل دوم

در اینجا چند نکته وجود دارد که به عنوان اشکال بر دلیل دوم ذکر می شود.

اشکال اول: عدم ملازمه بین سیره اهل ملل و ادیان با حکم عقل

اولین اشکال این است که بر فرض که قبول کنیم اهل ادیان در این موارد احتیاط نمی کنند -چون اطلاعی از اینکه اهل ادیان نیز اینگونه عمل کنند نداریم و در این مورد فقط اِخبار محقق خراسانی«ره» وجود دارد فلذا چون ایشان ثقه است به اِخبار ایشان اعتماد می کنیم- لکن معلوم نیست که اهل ادیان بدون اعتماد بر شریعت خودشان در این موارد قائل به برائت باشند بلکه چه بسا دَیدن آنها بر برائت به این خاطر باشد که شارع مقدس در آن ادیان برائت را جعل کرده است، همانطور که ما در اسلام در شبهات موضوعیه به دلیل روایاتی که از شرع به ما رسیده است قائل به برائت می شویم، پس دَیدن اهل ادیان نمی تواند کاشف از بناء عقلاء باشد.

۱- (۲) مصباح الاصول، السید أبوالقاسم الخوئی، ج ۱، ص۳۳۳.

و اما بناء عقلاء غیر از اهل ادیان بر برائت نیز چه بسا از این باب باشد که معمولا مفسده های دنیویه مورد غفلت است و عقلاء توجهی به آن نمی کنند به همین دلیل از بسیاری از موضوعات خارجیه که احتمال مفسده دارد اجتناب نمی کنند پس اجتناب نکردن آنها از این باب نیست که برائت را ثابت می دانند بلکه از باب غفلت است علاوه بر اینکه برخی از احتمال مفسده ها نیز احتمالات بسیار اندکی است که عقلاء به آن اعتنا نمی کنند، مثل مضر بودن شوینده ها نسبت به لایه ازن که قبلا اصلا احتمال آن نیز داده نمی شد اما امروز به سبب تحقیقات مختلف این احتمال تقویت شده است.

بنابراین نمی توان به این صغری برای اثبات حکم عقل به عدم وجوب دفع مفسده استشهاد کرد.

اشکال دوم: بناء عقلاء بر احتراز در این موارد

بعضی از بزرگان از جمله محقق اصفهانی«ره» و شیخنا الاستاد«دام ظله» می گویند اتفاقا دَیدن عقلاء بر احتراز از مفسده محتمله در شبهات موضوعیه است به گونه ای که اگر شارع ترخیص نکرده بود عقلاء از این شبهات نیز احتراز می کردند، بنابراین طبق این ادعا عقلاء در مواردی که احتمال مفسده دنیویه می دهند حتی در شبهات موضوعیه حکم به احتیاط می کنند و اگر کسی توجه به چنین احتمالی داشته باشد ولی به آن اعتناء نکند او را تقبیح می کنند و مستحق مواخذه می دانند؛

«الأولی تسلیم احترازهم و عدم الدّلاله علی أنّه بملاک التّحسین و التّقبیح، و إلّا فاحترازهم عن المفسده المحتمله إذا کانت ضرراً دنیویّا ممّا لا یکاد ینکر کما أنّ إذن الشّارع لا یکشف عن انّه لو خلّی و نفسه لا یکون قبیحا»(1) .

۱- (۳) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج۲، ص۴۷۲.

این مناقشه که مناقشه قابل توجهی است شبیه به تفصیل محقق نائینی«ره» است لکن محقق اصفهانی«ره» می گوید ممکن نیست این احتراز از باب تحسین و تقبیح باشد بلکه ممکن است از باب جبلت و فطرت باشد لکن طبق بیانی که ما گفتیم از باب جبلت نیست بلکه از باب تحسین و تقبیح می باشد چون همانطور که بیان شد اگر کسی توجه به احتمال مفسده داشته باشد ولی احتراز نکند مستحق مواخذه می شود.

البته شیخنا الاستاد«دام ظله» نیز می گوید دَیدن عقلاء بر احتراز در این موارد است ولی تصریح می کند بر اینکه حکم عقل وجوب احتراز نیست، طبق نظر ایشان اگر شارع در شبهات موضوعیه ترخیص نداده بود به منزله امضای سیره عقلاء بود در نتیجه احتراز از شبهات موضوعیه واجب می شد.

دلیل سوم: کشف حکم عقل بر عدم وجوب دفع مفسده از اجماع بر برائت در شبهات موضوعیه

سومین دلیل بر نظریه دوم بیانی است که برخی از محققین مثل محقق خویی«ره» دارند و آن این است که اجماع علما از اصولیون و اخباریون برائت در شبهات موضوعیه است، در نتیجه از این اجماع کشف می شود که عقل نیز حکم به عدم وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه می کند، در نتیجه برائت عقلی در این موارد ثابت می شود؛

«الکبری ممنوعه، إذ العقل لاـ یحکم بوجوب دفع المفسده المحتمله، کیف وقد اتّفق العلماء من الاـصولیین والأخباریین، بل العقلاء أجمع علی عدم لزوم الاجتناب عمّا یحتمل وجود المفسده فیه فی الشبهه الموضوعیه، ولو کان العقل مستقلًا بوجوب دفع المفسده المحتمله کان الاحتیاط واجباً فیها أیضاً، إذ لا فرق بین الشبهه الحکمیه والموضوعیه من هذه الجهه»(۱) .

۱- (۴) مصباح الاصول، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۳۳۳.

اشکال دلیل سوم: عدم ملازمه بین اجماع و حکم عقل

از اشکال در دلیل قبل اشکال این دلیل نیز مشخص می شود بلکه اشکال این دلیل واضح تر می شود چون ممکن است اجماع اخباریون و اصولیون مستند به شرع بوده باشد و این، منافاتی با حکم عقل بر وجوب دفع مفسده محتمله ندارد چون منافاتی ندارد که عقل حکم به احتیاط کند ولی شارع ترخیص دهد و برائت را ثابت نماید.

اگر اشکال شود که شارع نمی تواند بر خلاف حکم عقل جعل حکم نماید می گوییم اشکالی ندارد که شارع خلاف عقل حکم دهد که توضیح آن را در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

بنابراین اتفاق فقهاء اصولی و اخباری نمی تواند کاشف از حکم عقل باشد بله ممکن است برای مؤید بودن خوب باشد، اگر چه بنابر مطلبی که بعدا بیان خواهد شد مؤید بودن نیز خالی از مناقشه نیست.

دلیل چهارم: ثبوت البرائه الشرعیه فی الشبهات الموضوعیه مع عدم امکان ترخیص الشارع فی القبیح

این دلیل که در کفایه ذکر شده است و معمول محققین نیز آن را ذکر کرده اند دو مقدمه دارد؛ مقدمه اول این است که با توجه به ادله، در شبهات موضوعیه چه تحریمیه و چه وجوبیه برائت ثابت است البته ممکن است در اَعراض استثناء باشد و برائت ثابت نباشد اما آنچه که مسلم است این است که در شبهات موضوعیه فی الجمله برائت ثابت است و اجماع علما بر برائت در شبهات موضوعیه نیز مؤید آن می باشد، مقدمه دوم نیز این است که از ترخیص شارع معلوم می شود که اقدام بر «ما لا ـ یؤمن مفسدته» اشکالی ندارد و الا ـ اگر قبح داشت معنا نداشت که بگوییم شارع آن را تجویز کرده است پس تجویز و ترخیص شارع دلالت می کند بر اینکه اقدام بر مفسده محتمله قبیح نیست،پس معلوم می شود که اقدام بر آنچه که مفسده آن معلوم نیست اشکالی ندارد و الا معنا نداشت که شارع اقدام بر آن در شبهات موضوعیه را تجویز کرده باشد؛

«کیف و قد أذن الشارع بالإقدام علیه و لا یکاد یأذن بارتکاب القبیح فتأمل»(۱) .

اشکال دلیل چهارم: عدم ملازمه ثبوت برائت با قبیح نبودن اقدام بر محتمل المفسده

این بیان هم محل اشکال است چون اگر ادعا این بود که قبح ما لایعلم مفسدته مثل قبح ظلم است در اینصورت این استدلال تمام بود و این ادعا باطل می شد اما کسانی که می گویند اقدام بما لایعلم مفسدته قبیح است به طور مطلق قائل به قبح نیستند بلکه می گویند این قبح مشروط است به اینکه اولا مزاحم اقوایی نداشته باشد مثل اینکه ممکن است در مسواک نزدن مفسده وجود داشته باشد اما در عدم جعل وجوب بر آن مصلحت اقوایی مثل متنفر نشدن از اصل دین به دلیل سختگیری در احکام وجود داشته است که باعث شده شارع آن را واجب نکند و یا به قول محقق خویی«ره» که می فرماید مثل اکل میته که حرام است اما کسی که در اثر گرسنگی ناچار به اکل میته است عقل او می گوید باید چنین کاری را انجام بدهی چون تهلکه نفس اقبح از اکل میته است و عقابش بیشتر است، به همین دلیل قبح اکل میته در این موارد وجود ندارد.

ثانیا ممکن است این تجویز شارع مستند به این باشد که این ضررها متدارک است.

ثالثا لوخلّی و طبعه احتمال مفسده دنیویه وجود دارد اما ممکن است همین ترخیص شارع کشف کند که در اینجا مفسده ای وجود ندارد بله تجویز شارع دلالت می کند بر اینکه یک مفسده محتمله بدون مزاحم غیرمتدارکه که علت تامه مفسده باشد وجود ندارد اما دلالت نمی کند بر اینکه هیچ مفسده ای حتی مفسده ای که مزاحم اقوی دارد و یا مفسده متدارکه نیز وجود ندارد.

۱- (۵) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۳۴۴.

بنابراین این دلیل نیز تمام نیست.

دلیل دیگری از شیخنا الاستاد«دام ظله» است که در جلسه بعد بررسی خواهد شد.

دلیل عقل/ قاعده دفع مفسده محتمله /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل/ قاعده دفع مفسده محتمله /برائت /اصول عملیه

- دلیل پنجم بر عدم وجوب دفع مفسده محتمله: عدم علم و عمد در موارد احتمال مفسده
- اشکال به دلیل پنجم: تعلق علم به احتمال مفسده
- نتیجه نهایی از قاعده وجوب دفع مفسده محتمله: اشکال در پذیرش قاعده
- قاعده پنجم: وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه
- یادآوری محل مورد بحث

دلیل پنجم بر عدم وجوب دفع مفسده محتمله: عدم علم و عمد در موارد احتمال مفسده

پنجمین دلیل بر اینکه در موارد احتمال دفع مفسده دنیویه احتیاط لازم نیست فرمایش شیخنا الاستاد«دام ظله» است که شبیه به دلیل آخر محقق اصفهانی«ره» در قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی می باشد، حاصل این فرمایش مبتنی بر دو مقدمه است؛

مقدمه اول این است که حسن و قبح همیشه در موارد علم و تعمد بر انجام کار می باشد بنابراین اگر کسی بدون علم و عمد مال کسی را از بین ببرد در حالیکه مطلع نیست که این مال متعلق به دیگری است در اینصورت اگر چه که ضامن است ولی کار قبیحی از او سر نزده است چون عالم و عامد نبوده است، همانطور که فعل حسن نیز متصف به حسن نمی شود الاـ در صورتی که علم و عمد بر انجام آن کار وجود داشته باشد.

مقدمه دوم نیز این است که اگر شخص عالم به مفسده غیر مزاحمه بود در اینصورت اقدام بر مفسده قبیح بود ولی در موارد احتمال مفسده قهرا علم به مفسده وجود ندارد بنابراین کار از روی علم و عمد از او سر نمی زند در نتیجه نمی تواند موضوع قبح یا حسن باشد.

ص: ۱۷۱

در نتیجه در موارد شبهه وجوبیه یا تحریمیه نمی توان گفت این کار قبیح یا حسن است چون مجرد احتمال مفسده موضوع حسن و قبح نمی باشد.

بله ممکن است جبلت و فطرت او اقتضا کند که از این شبهه اجتناب کند اما بیان قبح در اینجا وجود ندارد.

اشکال به دلیل پنجم: تعلق علم به احتمال مفسده

همان اشکالی که به بیان محقق اصفهانی«ره» وارد شد به این بیان نیز وارد می شود با این توضیح که خود ارتکاب «مایحتمل فیه المفسده» یقینی می باشد و مکلف به آن عالم است به این معنا که چون احتمال حرمت در این مورد وجود دارد و حرمت نیز دائر مدار مفسده است به همین دلیل احتمال وجود مفسده نیز ثابت است بنابراین علم به احتمال مفسده نوعیه داریم، در نتیجه موضوع حکم عقل به قاعده دفع مفسده محتمله ثابت می شود و احتیاط، واجب می شود حتی اگر در واقع مفسده ای وجود نداشته باشد.

نتیجه نهایی از قاعده وجوب دفع مفسده محتمله: اشکال در پذیرش قاعده

نتیجه ادله این قاعده و اشکالات وارد بر آن این شد که دفع مفسده محتمله واجب نیست اما همانطور که ذکر شد به نظر می آید فرمایش محقق نائینی«ره» در دوره فوائد الاصول که می فرماید اگر احتمال مفسده یک احتمال عقلایی باشد عقل حکم به قبح اقدام می کند، البته این در مواردی است که احتمال مفسده غیر مزاحمه و غیر متدارکه وجود داشته باشد پس اگر برائت شرعیه ثابت نبود این مساله وجود داشت که گفته شود عقل حکم به احتیاط می کند لکن این بحث وجود دارد که یک وقت ما رابطه عبد با مولا را محاسبه می کنیم و یک وقت از حیث یک حکم عقلی که به نوع مردم نباید ضرر برسانیم بحث می کنیم که در اینصورت حتی اگر کسی خدا را قبول نداشته باشد نیز ممکن است این حکم عقل را درک نماید، پس در اینجا این شبهه وجود دارد که اگر ما این قاعده را قبول کنیم و بگوییم عقل حکم به قبح اقدام بر مفسده محتمله دنیویه می کند اما این قبح یک قبح مستقل از رابطه با مولاست است نه به عنوان اینکه قبحی مرتبط با مولاست چون نسبت به مولا نمی دانیم در اینجا تکلیفی وجود دارد به همین دلیل حتی کسانی که شرع و شارع را قبول ندارند نیز این قبح را درک می کنند، لکن اگر کسی می خواهد در ارتباط با مولا قائل به قبح شود باید از مسلک حق الطاعه استفاده کند مگر اینکه بیان دومی که در قاعده دفع ضرر داشتیم در اینجا نیز بگوییم با این بیان که اگر بر خلاف محقق اصفهانی«ره»، محقق عراقی«ره» و شهید صدر«ره» قبول کنیم اقدام بر «مالا یؤمن مفسدته» قبیح است و اجتناب از آن لازم است و چون این قبح در سلسله علل می باشد یعنی مربوط به قبل از شریعت است نه بعد از آن، پس مورد قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است، در نتیجه از قبح اقدام بر مفسده محتمله حرمت آن کشف می شود در اینصورت شبهه بدویه به قطع به حرمت برمی گردد به این معنا که از باب معلوم الحرمه باید اجتناب کنیم نه از باب محتمل الحرمه، لکن همانطور که قبلا نیز بیان شد قاعده ملازمه در این موارد تمام نیست.

قاعده پنجم: وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه

در تمام شبهات تحریمیه بلکه شبهات وجوبیه احتمال مفسده اخرویه وجود دارد با این توضیح که ممکن است به سبب کاری خاص بر نوع مردم در برزخ و آخرت مفسده ای بار شود مثل اینکه آن کار موجب شود تعفنی در او ایجاد شود که اهل قیامت از بوی او متاذی شوند همانطور که برخی از روایات به چنین آثاری اشاره می کنند.

چنین شبهه ای نسبت به برخی از افعال مثل نگاه کردن به صحنه های برخی از فیلم ها پیش می آید اما در برخی از شبهات حکمیه ممکن است چنین احتمالی وجود نداشته باشد.

حال مساله ای که در اینجا وجود دارد این است که آیا دفع چنین مفسده ای یعنی مفسده محتمله اخرویه واجب است یا خیر؟

در پاسخ به این مساله نظریه هایی وجود دارد؛

نظریه اول این است که مفسده محتمله واجب الدفع نیست حتی اگر اخرویه باشد.

نظریه دوم این است که مفسده محتمله اخرویه واجب الدفع است.

پاسخ به این سوال مقداری مشکل است اما همانطور که در مسلک حق الطاعه نیز بیان شد آنچه که کار را آسان می کند وجود برائت شرعیه است.

این بحث تمام شد و نتیجه این شد که قاعده دفع ضرر محتمل با همه فروض نمی تواند در تقابل با قاعده قبح عقاب بلابیان قرار بگیرد.

یادآوری محل مورد بحث

بحث در موقف عقل در شبهات حکمیه بود همانطور که بیان شد سه نظریه در موقف عقل وجود دارد؛ نظریه اول این بود که عقل حکم به برائت در شبهات حکمیه می کند، نظریه دوم این بود که انسان در شبهات حکمیه مسئولیت دارد و احتیاط ثابت است و قول سوم تفصیل بود که محقق داماد«ره» و سید یزدی«ره» تفصیل دادند که در مواردی که عدم وصول تکلیف محتمل از ناحیه شارع باشد عبد مسئولیتی ندارد اما در مواردی که ممکن است در اثر عوامل خارجیه مثل ظلم ظالمین تکلیف واصل نشده حق الطاعه ثابت می شود و احتیاط محکّم است.

ص: ۱۷۳

برای نظریه اول که می گفت عبد هیچ مسئولیتی ندارد به وجوه خمسه یا سته استدلال شده بود؛ وجه اول قاعده قبح عقاب بلابیان بود که اشکالات آن بررسی شد و حدود ۶ یا ۷ اشکال مورد بحث قرار گرفت که آخرین اشکال قاعده دفع ضرر محتمل بود که خود این قاعده فروضی داشت و معلوم شد که هیچ کدام از فروض قاعده دفع ضرر محتمل نمی توانند اشکالی به قاعده قبح عقاب بلابیان وارد کنند، البته بعضی از اشکالات قاعده قبح عقاب بلابیان را پذیرفتیم فلذا از ناحیه مسلک حق الطاعه این قاعده مبتلا به اشکال می شود.

به غیر از قاعده قبح عقاب بلابیان چهار دلیل دیگر نیز برای قول به برائت عقلی در شبهات حکمیه وجود دارد که در جلسات آینده ذکر خواهد شد.

دلیل عقل/ دلیل دوم و سوم برائت /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل/ دلیل دوم و سوم برائت /برائت /اصول عملیه

- دلیل دوم بر برائت عقلیه: عدم حق اطاعت الهی در موارد جهل به حکم
- اشکال به دلیل دوم: عدم اثبات دلیل دوم به علت وجود حق الطاعه در مولای حقیقی
- دلیل سوم بر برائت عقلیه: قطع به عدم وجود تکلیف به دلیل تقوّم تکلیف به علم

خلاصه مباحث گذشته

بحث در ادله ای بود که اقامه شده بر اینکه موقف عقل در شبهات حکمیه برائت و عدم مسئولیت است، دلیل اول تمسک به قاعده قبح عقاب بلابیان بود که پایان یافت.

دلیل دوم بر برائت عقلیه: عدم حق اطاعت الهی در موارد جهل به حکم

این دلیل از محقق ایروانی«ره» بنابر مسلک قوم است، ایشان می گوید ما باید ببینیم موضع عبد در قبال مولا چیست؟ یعنی باید مرحله قبل از عقاب بررسی شود تا معلوم شود در مرحله عقاب چه چیزی ثابت می شود، چون عقاب نیاز به مجوز دارد و بر اساس چیز دیگری مجوز پیدا می کند، پس ما باید به جای اینکه به مساله عقاب توجه کنیم به رتبه بالاتر توجه کنیم و ببینیم حق اطاعت مولا ـ از نظر عقل کجاست؟ وقتی آن مرحله مورد محاسبه قرار گرفت ملاحظه می شود حق اطاعت از مولا ـ در جایی است که تکلیف مولا به عبد واصل شده باشد و الا عقل درک نمی کند که باید اطاعت کند در نتیجه در صورت ترک امر مولا استحقاق عقوبت ثابت نیست.

توضیح بیشتر اینکه مساله تعبد مولا امری تعبدی نیست و الا دور لازم می آید بلکه این مساله از مستقلات عقلی است که انسان باید ببیند عقل و وجدان او در مقابل مولای حقیقی چه قضاوتی می کند؟ وقتی در این مرحله توجه می کنیم می بینیم وقتی خواسته ای از مولا به ما نرسیده است حتی اگر در واقع خواسته ای هم وجود داشته باشد وقتی که عبد به وظیفه بندگی خود عمل کرد به این معنا که استفراغ وسع کرده باشد و کتاب و سنت و منابعی که با آنها می توان احکام مولا را به دست آورد را نیز دیده باشد و در عین حال به حکم مولا نرسیده باشد در اینصورت که عقل فحص کرد و به مطلوب مولا نرسید عقل نمی گوید اطاعت لازم است در نتیجه استحقاق عقوبتی نیز برای عبد وجود ندارد پس قهرا عقوبت کردن می شود ظلم و از شارع صادر نمی شود؛

«و لا یبعد أن یقال بالقصر المذکور، و أنّ حکم العقل بالإطاعه مقصور بصوره العلم بالتکلیف، فالعلم موضوع فی حکم العقل بالإطاعه، لا أنّه طریقی و یکون موضوعه التکلیف الواقعی، لیجب الاحتیاط فی مفروض الشکّ. هذا علی مذاق القوم»(۱) .

این مطلب مطلب مهمی است و زیر بنای مسلک حق الطاعه شهید صدر«ره» همین بیان می باشد لکن ایشان محاسبه کرده و می گوید به نظر ما حق الطاعه ای وجود ندارد اما به نظر شهید صدر«ره» در موارد احتمال تکلیف مطلقا حق الطاعه وجود دارد و به نظر مرحوم سید یزدی و محقق داماد«ره» که قائل به تفصیل هستند در مواردی که مانع بیرونی مثل تقیه یا ظلم ظالمین سبب نرسیدن تکلیف باشد حق الطاعه وجود دارد و در مواردی که خود شارع سبب خفاء حکم شده حق الطاعه وجود ندارد.

۱- (۱) الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۰۲.

اشکال به دلیل دوم: عدم اثبات دلیل دوم به علت وجود حق الطاعه در مولای حقیقی

اینکه حق در مقام چیست؟ همان سخن های تفصیلی در حق الطاعه در اینجا نیز می آید که نتیجه بحث در آنجا این شد که این سخن که نسبت به مولای حقیقی -که ما فقیر مطلق به سوی او هستیم و همه هستی ما از اوست- حق الطاعه وجود دارد سخنی است که منبهاتی برای آن وجود دارد مثل اینکه در افرادی که حقی بر ما دارند مثل پدر و مادر اگر احتمال بدهیم که خواسته ای از ما دارند ولی نمی توانند آن خواسته خود را ذکر نمایند در این موارد وجدان ما نسبت به این خواسته احتمالی راحت نیست و خود را ملزم به انجام آن خواسته می بیند حال وقتی که در مورد چنین صاحبان نعمتی در صورت احتمال تکلیف، وجدان انسان نمی تواند راحت باشد در مورد مولای حقیقی به طریق اولی خواسته های احتمالی او به وجدان انسان لازم الاجرا می باشد.

بنابراین با توجه به نکته فوق در شبهات حکمیه نه می توان مثل مشهور با قاطعیت گفت از منظر عقل تکلیفی وجود ندارد و نه می توان در مورد مولای حقیقی با قاطعیت گفت حق الطاعه وجود دارد، در نتیجه در مساله حکم عقل در شبهات حکمیه توقف می کنیم، در نتیجه قاعده وجوب دفع ضرر محتمل زنده می شود و می توان آن را در اینجا جاری نمود.

به همین دلیل فرمایش محقق ایروانی«ره» محل تامل است که نه می توان آن را اثبات کرد و نه می توان آن را رد نمود.

ص: ۱۷۶

دلیل سوم بر برائت عقلیه: قطع به عدم وجود تکلیف به دلیل تقوّم تکلیف به علم

ایشان این دلیل را بر اساس مبنای خودش بیان نموده است، ایشان می گوید اصلا ما شبهه حکمیه نداریم بلکه یا قطع به وجود حکم و یا قطع به عدم حکم است و در موارد شبهه حکمیه نیز ما قطع به عدم حکم داریم. توضیح این دلیل این است که تکلیف متقوم به علم است بنابراین در جایی که علم وجود ندارد مقوّم حکم وجود ندارد مثل اینکه انسان متقوم به جنس یعنی حیوانیت و فصل یعنی انسانیت است اگر هر کدام از این مقوم ها نباشد حقیقت انسان نیز وجود ندارد پس چون حقیقت تکلیف و حکم متقوم به علم است در جایی که علم نداریم یقین به عدم حکم پیدا می کنیم و اما این سخن که گفته شود علم شرط تنجز تکلیف است سخن ناروایی است که مشهور قائل به آن شده اند بلکه علم شرط اصل تکلیف است؛

«و أمّا علی مشربنا فالتکلیف بحقیقته متقوّم بالعلم، و لا تکلیف جزما حیث لا علم، فموضوع الشکّ فی التکلیف لا یکون لیتکلّم فی حکمه »(1) .

این مطلب مطلب مهمی است که بازگشت آن به حقیقت و تعریف حکم است که محقق ایروانی«ره» سخن جدیدی در این باب طرح نموده است، مرحوم امام و محقق خویی نیز به این دلیل که محقق ایروانی«ره» حرف های نویی داشته به مبانی ایشان توجه می کردند.

این حرف در کتاب الاصول فی علم الاصول در دو جا تنقیح شده است؛ یکی در بحث امکان تعبد به ظن است که می گوید:

۱- (۲) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۰۲.

«و لازدیاد توضیح المقام نشرح لک الطلب و کیفیّه إناطته بالعلم لتکون علی بصیره من جعل کیفیّه الأمارات و الأصول، و أنّ إناطه التکلیف بأداء الأماره و الأصل هو بعینه إناطته بالعلم»(۱) .

و دیگری در بحث برائت است که در آنجا نیز اینگونه می گوید:

«فإذا استحضرت هذا، علمت ألا ـ جهل یتصوّر فی التکلیف؛ فإنّ حقیقته لمّا کانت منوطه بالإعلام - إذ کانت عباره عن الإراده من مسلک الإعلام- فإن کان إعلام الذی یلزمه أن یکون علم کان التکلیف فعلیّا بالقطع، و إن لم یکن کان غیر فعلیّ بالقطع، فلا شکّ یتصوّر بالنسبه إلی التکلیف»(۲) .

پس طبق مبنای ایشان شک در تکلیف غلط است بلکه یا قطع به تکلیف است و یا قطع به عدم تکلیف ثابت است.

دلیل عقل/ دلیل محقق ایروانی /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل/ دلیل محقق ایروانی /برائت /اصول عملیه

- توضیح بیشتر دلیل سوم
- نکته
- اشکالات مبنای محقق ایروانی«ره» در حقیقت حکم
- اشکال اول: عدم معقول بودن وجوب فحص از تکلیف طبق این مبنا
- پاسخ به اشکال اول: علم به اراده مولا به دلیل وجود امر به فحص
- اشکال دوم: لازم آمدن اشکال دور بنابر مبنای تقوم تکلیف به علم
- پاسخ به اشکال دوم: عدم لزوم دور
- اشکال سوم: لازم آمدن تصویب باطل
- پاسخ به اشکال سوم: عدم لازم آمدن تصویب باطل

خلاصه مباحث گذشته

بحث در موقف عقل در شبهات حکمیه بود، مشهور بزرگان قائل به برائت عقلیه شده بودند استنادات قائلین به برائت عقلی مختلف است، مستند اول قاعده قبح عقاب بلابیان بود که بحث آن گذشت، مستند دوم این بود که حق اطاعت خدا فقط

مربوط به موارد وجود علم یا علمی به تکلیف است و مستند سوم نیز این بود که در موارد شک در تکلیف اصلا حکم وجود ندارد و شک در تکلیف یک شک بدوی است که در واقع منجر به قطع به عدم وجود حکم می شود.

ص: ۱۷۸

۱- (۳) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۴۴.

۲- (۴) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۹۰.

توضیح بیشتر دلیل سوم

برای تبیین مسلک محقق ایروانی«ره» لازم است حقیقت حکم و تکلیف مشخص شود، ایشان می گوید تکلیف از جنس اراده است نه اینکه یک امر اعتباری باشد، لکن اراده در یک تقسیم کلی به سه قسم تقسیم می شود:

۱-قسم اول اینکه مرید فعل خود را اراده می کند در نتیجه متعلق اراده فعل خود مرید است.

۲-قسم دوم این است که مرید فعل غیراختیاری غیر را اراده می کند مثل اینکه اراده می کند که به جبر کسی را به سویی بکشد و یا او را از جایی پرت کند.

۳-قسم سوم نیز این است که اراده تعلق به فعل اختیاری غیر داشته باشد.

لازم به ذکر است که حصر در این تقسیم حصر عقلی است چون اراده یا به فعل خودش تعلق گرفته و یا به غیر خودش و در صورت تعلق به فعل غیر یا فعل اختیاری او مورد اراده قرار گرفته و یا فعل غیر اختیاری او متعلق اراده شده است.

قسم اول و دوم قهرا و قطعا حکم نمی باشد یعنی در جایی که اراده به فعل خودش تعلق گرفته باشد و نیز در جایی که اراده به فعل غیراختیاری دیگران تعلق گرفته حکم صدق نمی کند، اما در جایی که اراده او به فعل اختیاری دیگران تعلق گرفته خودش به اقسامی تقسیم می شود؛

۱/۳- صورت اول این است که اراده کرده که دیگری آن فعل را انجام بدهد از این طریق که او را ترغیب به انجام آن فعل نماید، یعنی اراده به فعل به نحو قرار دادن مرغِّبات است تا با جعل این مرغِّب ها او را تشویق به انجام کاری کند مثل اجاره کردن شخصی برای انجام دادن کاری و یا مثل جعاله که در آن فعل اختیاری دیگری اراده شده است و جُعل نیز به عنوان مرغِّب آن کار قرار داده می شود.

ص: ۱۷۹

۲/۳- صورت دوم این است که فعل اختیاری غیر را اراده کرده ولی از طریق تخویف، ارهاب، مکاره دیگر و یا سد منافع نسبت به ترک فعل، آن فعل اراده شده است.

۳/۳- صورت سوم این است که از طریق حیل و لطائف او را وادار به انجام آن کار می کند مثل انجام تبلیغاتی که ذائقه ها را عوض کند و افراد به سمت انجام یک کار و ترک کار دیگری سوق داده شوند.

در هیچ کدام از سه صورت فوق اگر چه فعل اختیاری غیر، اراده شده ولی حکم نیست حتی اگر مثل قسم دوم طبع انسان اقتضا کند که از باب دفع ضرر آن کار را انجام بدهد ولی با چنین داعی حکم صادق نیست.

۴/۳- صورت چهارم این است که مرید، فعل اختیاری غیر را اراده کرده به اینکه آن را اعلام نماید، به این نحو که بعث عبد به سوی آن عمل فقط از طریق اعلام باشد، در اینصورت حکم صادق است، پس تکلیف عبارت است از اراده انجام فعل اختیاری از غیر، که باعث انجام آن، اعلام مولا و اراده اش باشد یعنی به خاطر اینکه مولا اراده آن فعل را اعلام کرده آن فعل را انجام می دهد، ایشان سپس نتیجه می گیرد که چون دائره مراد یعنی «مکلف به» نمی تواند اوسع یا اضیق از اراده یعنی حکم باشد پس «مکلف به» یعنی فعل اختیاری صادر از انسان که به داعی اعلام مولا انجام می شود.

نکته

همینجا در پرانتز استفاده ای می کنم که بعدا به آن نیاز داریم و آن اینکه وقتی «مکلف به» عبارت شد از فعلی که اراده شده با داعی اینکه مولا- اراده خود را اعلام کرده پس در مواردی که اعلام مولا به ما نرسد قدرت انجام آن فعل را نداریم پس اگر کسی مثل ابوالمکارم سید بن زهره می گوید دلیل بر برائت این است که در صورت عدم برائت تکلیف بمالایطاق لازم می آید از همین مبنا ناشی می شود.

ص: ۱۸۰

بنابراین از مطالبی که بیان شد دو امر ثابت می شود: اول اینکه حقیقت تکلیف متقوم به علم است چون تکلیف عبارت شد از اراده انجام فعل اختیاری عبد که داعی انجام آن فعل اعلام مولا باشد، دوم اینکه هر جا علم به تکلیف نبود قدرت بر انجام تکلیف نیز وجود ندارد.

همانطور که بیان شد ایشان در دو جا این مطلب را بیان کرده است که بخشی از عبارت ایشان را در اینجا می آوریم:

«توضیح ذلک موقوف علی بیان حقیقه الحکم. فاعلم أنّ الحکم هو إراده خاصّه من

المولی خصوصیّتها هو تعلّقها بفعل العبد من طریق مخصوص و مقدّمه مخصوصه، و هو طریق البعث أعنی الإعلام بالإراده بداعی حرکه العبد نحو المراد و إتیانه بالمراد.

فالإراده جنس عامّ یشمل کلّ إراده حتّی المتعلّقه منها بفعل النفس، و قد خرجت هذه بقید التعلّق بفعل العبد، کما خرج بقید أن یکون ذلک من طریق البعث ما کان من سائر الطرق، و هذا متّسع الذیل یندرج فیه الإراده المتعلّقه بالفعل الاضطراری للغیر کسحب زید و إدخاله الدار، و إلقاء عمرو من شاهق، و هکذا. کما یندرج فیه الإراده المتعلّقه بالفعل الاختیاری للغیر لکن من غیر طریق البعث، فمنه ما کان من طریق بذل الأجره و غیرها من المرغّبات، و منه ما کان من طریق الإیهاب و التخویف و غیره من المکاره، و منه ما کان بطریق الحیل و اللطائف و هکذا، و کلّ هذا خارج من التکلیف»(۱) .

ایشان سپس می گوید بله گاهی ممکن است از باب حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل عقل کاری را لازم بداند یا اجتناب از کاری دیگر را الزام کند لکن این الزام از باب اعلام اراده مولا نیست بلکه از باب دفع ضرر متوعد است؛

۱- (۱) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۸۹ و ۲۹۰.

«نعم، ما كان البعث فيه بالتخويف بالعقاب يشارك فی إلزام العقل بالفعل دفعا للضرر المتوعّد عليه»(۱) .

ایشان سپس نتیجه می گیرد که با توجه به حقیقت تکلیف، اگر اعلام که لازمه آن علم به تکلیف است وجود داشت قطعا تکلیف نیز وجود دارد و اگر علم به تکلیف وجود نداشت قطعا تکلیف نیز وجود ندارد، بنابراین شک به تکلیف هیچ گاه پیش نمی آید؛

«فإذا استحضرت هذا، علمت ألا جهل یتصوّر فی التکلیف؛ فإنّ حقیقته لمّا کانت منوطه بالإعلام- إذ کانت عباره عن الإراده من مسلک الإعلام- فإن کان إعلام الذی یلزمه أن یکون علم کان التکلیف فعلیّا بالقطع، و إن لم یکن کان غیر فعلیّ بالقطع، فلا شکّ یتصوّر بالنسبه إلی التکلیف.

نعم، یتصوّر ذلک بالنسبه إلی سائر أقسام الإراده الخارجه عن حقیقه التکلیف ممّا أشرنا إلیه»(۲) .

بله این مطلب که شک در حکم معنا ندارد همانطور که بیان شد در جایی است که انسان نسبت به خودش بخواهد شک در حکم پیدا کند چون تقوّم تکلیف به علم است، بنابراین در فرض عدم علم یقین پیدا می کنیم که هیچ حکمی وجود ندارد اما این مطلب نسبت به دیگران صحیح نیست چون انسان می تواند در تکلیف دیگران شک کند چون منشأ چنین شکی در واقع شک در این است که آیا آن شخص علم به تکلیف دارد یا خیر؟

«نعم، یعقل أن یشکّ شخص فی تکلیف آخر و أنّه هل أُعلمَ بالإراده، و بعث نحو الفعل أولا؟ و أمّا أن یشکّ بالنسبه إلی تکلیف نفسه فلا»(۳) .

اشکالات مبنای محقق ایروانی«ره» در حقیقت حکم

ص: ۱۸۲

۱- (۲) -همان.

۲- (۳) - همان.

۳- (۴) - همان.

سپس ایشان در اینجا چند اشکال می کند و جواب می دهد.

اشکال اول: عدم معقول بودن وجوب فحص از تکلیف طبق این مبنا

اشکال اول این است که طبق مبنای ایشان قبل از فحص هیچ تکلیفی وجود ندارد چون قبل از فحص، مکلف علم به تکلیف ندارد، بنابراین فحص از تکلیف معنا ندارد چون مقام قبل از فحص علم به تکلیف وجود ندارد در نتیجه هیچ تکلیفی نیز وجود ندارد و یا مقلد نیازی به مرجع تقلید ندارد چون در صورت عدم علم هیچ تکلیفی برای مقلدین وجود ندارد.

پاسخ به اشکال اول: علم به اراده مولا به دلیل وجود امر به فحص

ایشان به این اشکال اینگونه جواب می دهد که بعث دو قسم است؛ یکی اینکه امر و نهی مولا تعلق گرفته به فعلی که مصلحت یا مفسده بر آن مترتب است مثل امر به صوم و صلوه و یا نهی از کذب و غیبت و قسم دوم نیز این است که اراده خود را به گونه امر به تحفظ بر واقع بیان نماید مثل اینکه از تعابیری مثل «تفحص عنه» یا «احتط» و یا «تحفّظ» استفاده نماید این تعابیر اگر چه به فعلی که در آن مصلحت وجود دارد تعلق نگرفته ولی به دلالت التزام دلالت می کند بر اینکه مولا تکالیفی که در اینجا وجود دارد را اراده کرده است، پس اعلام اعم است از اعلام مستقیم و اعلام غیر مستقیم و چون در شبهات حکمیه در همه جا امر به فحص وجود دارد پس معلوم می شود که مولا اراده خود را اعلام کرده است در نتیجه در شبهات قبل از فحص تکلیف وجود دارد(۱) ؛

۱- (۵) -استاد دام ظله در مجلس درس فرمودند فحص وجوب نفسی دارد و با دلیل مستقل ثابت می شود حتی اگر به حکم اصلی نرسیم لکن در عبارت محقق ایروانی«ره» وجوب نفسی بودن فحص در بیان اشکال بنابر نقل برخی بزرگان ذکر شده است و خود ایشان وجوب فحص را طریقی می داند. مراجعه کنید به متن محقق ایروانی«ره».

«و لا يشكل على ما ذكرناه بأنّه مستلزم لعدم وجوب الفحص عن التكليف؛ إذ المكلّف قبل الفحص و فى ظرف عدم العلم قاطع بعدم التكليف فمن أىّ شى ء يتفحّص إلّا أن يكون الفحص و إدخال النفس فى موضوع التكليف واجبا نفسيّا، كما ذهب إليه بعض.

و ذلك لأنّا إنّما نقول بالفحص من أجل قيام الدليل على وجوب الاحتياط قبل الفحص، و هذا بعث طريقى لأجل حفظ التكاليف الواقعيّه. و الإعلام و البعث الذى نعتبره فى موضوع التكاليف الواقعيّه هو ما يعمّ مثل هذا البعث؛ فإنّه لا يقصر عن سائر أفراد البعث؛ فإنّه بعث حقيقى إلى مراد تبعى منبعث من مراد أصلى صيانه عليه و حفظا له، فأمر «احفظ» لا يقصر و لا يفتر عن أمر «صلّ» و «صم» لا ـ بمقام واقعه و لا ـ بمقام بعثه، و المكلّف لمكان هذا البعث ألزم بالفعل إلّا أن يتفحّص و يخرج نفسه عن موضوع «احفظ»، و أمّا قبله فلا محيص له من الاحتياط»(1) .

اشکال دوم: لازم آمدن اشکال دور بنابر مبنای تقوم تکلیف به علم

شبهه دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه طبق این مبنا علم به تکلیف در حقیقت تکلیف اخذ می شود در حالیکه اخذ علم در تکلیف مستلزم دور است، چون علم به تکلیف متوقف به این است که قبل از آن تکلیف وجود داشته باشد در حالیکه قوام تکلیف نیز متوقف بر علم به آن می باشد.

پاسخ به اشکال دوم: عدم لزوم دور

جواب این شبهه نیز این است که علم به بعث باید پیدا شود نه علم به تکلیف، حال وقتی علم به بعث پیدا شد علم به تکلیف نیز محقق می شود پس دور پیش نمی آید، چون اراده ای که عبد، علم به بعث آن اراده پیدا کرده است می شود حکم در نتیجه مستلزم دور نمی باشد؛

۱- (۶) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص:۲۹۰ و ۲۹۱.

«إن قیل: کیف یعقل اعتبار العلم بالبعث فی هویّه التکلیف؟ و هل یعقل اعتبار العلم بالشی ء فی قوام ذات ذلک الشی ء؟

نقول: ما هو المعتبر فی التکلیف هو العلم بالبعث دون نفس التکلیف لیکون من أخذ العلم بشی ء فی حقیقه ذلک الشی ء»(۱) .

اشکال سوم: لازم آمدن تصویب باطل

اشکال دیگر این مبنا این است که تقوّم تکلیف به علم مستلزم تصویب باطل است به همین دلیل این مبنا صحیح نمی باشد.

پاسخ به اشکال سوم: عدم لازم آمدن تصویب باطل

ایشان در جای دیگری به این اشکال نیز جواب داده است به اینکه طبق این مبنا تصویب باطل پیش نمی آید چون تصویب باطل این است که حکم مولا دائر مدار علم عباد باشد و در لوح واقع، قبل از علم هیچ چیزی وجود نداشته باشد در حالیکه طبق مبنای محقق ایروانی«ره» اراده مولا۔ بر مدار مصالح و مفاسد واقعیه به افعالی خاص تعلق گرفته و بر آن اساس بعث نیز صورت گرفته است لکن چون هنوز علم به اراده مولا تعلق نگرفته حکم و تکلیف ثابت نشده است بنابراین تصویب پیش نمی آید.

دلیل عقل/دلیل محقق ایروانی /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل/دلیل محقق ایروانی /برائت /اصول عملیه

- اشکالات دلیل سوم

- اشکال اول: عدم وجود دلیل بر این ادعا

- اشکال دوم: لزوم محقق نشدن معصیت

- اشکال سوم: عدم تحقق فعل غیر از غیر حق تعالی طبق این مبنا

- اشکال چهارم: محال بودن امر به تعلّم حکم، طبق این مبنا

ص: ۱۸۵

۱- (۷) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص:۲۹۰ و ۲۹۱.

- اشکال پنجم: معقول نبودن وجوب فحص از تکلیف طبق این مبنا

خلاصه مباحث گذشته

بحث در دلیل سوم بر برائت عقلی از محقق ایروانی«ره» بود مبنی بر اینکه حقیقت حکم متقوم به علم است پس تا علم به حکم وجود نداشته باشد حکمی نیز ثابت نخواهد بود در نتیجه در شبهات حکمیه قطع به عدم وجود حکم داریم و مسئولیتی نداریم.

اشکالات دلیل سوم

با فرمایش محقق ایروانی«ره» به عده ای از وجوه نمی توانیم موافقت کنیم؛

اشکال اول: عدم وجود دلیل بر این ادعا

ایشان بر ادعای خود اقامه دلیل نکرده است بلکه مجرد ادعا طرح شده است چون ایشان فقط فرمود حکم عبارت است از اراده مولاـ که به فعل اختیاری دیگری تعلق گرفته که مولا آن اراده را از طریق بعث به عبد خود اعلام کرده است اعم از اینکه آن بعث مستقیم به مطلوب او تعلق گرفته باشد مثل «صلّ» و یا اینکه غیر مستقیم به مطلوب او تعلق گرفته باشد مثل اینکه اوامر احتیاط را جعل کرده باشد که با آنها دلالت بر مطلوبیت آن افعال نماید، البته باید به این اوامر ثانوی نیز علم تعلق بگیرد.

اشکال این بیان این است که ممکن است در اینجا کسی بگوید اگر مولاـ اراده کرده و آن بعث خود را از طریق اعلام و مواردی که به صورت متعارف به عبد می رسد قرار داده است ولی به خاطر جهاتی آن بعث به دست عبد نرسیده است در اینصورت چرا به آن حکم نگویند؟ چون یک وقت می خواهید بحث لفظی کنید و بگویید در لغت به آن حکم نمی گویند که چنین نیست و اگر می خواهید در مورد بعث واقعی بحث کنید و بگویید بعث واقعی کجاست؟ در اینصورت تحقق بعث دائر مدار لفظ نیست و باید گفت در چنین مواردی وجوب اطاعت ثابت است و حکم واقعا صادق است همانطور که بعدا خواهیم گفت و خود ایشان نیز در بحث مجرای اصل برائت و تخییر اینگونه گفته است که مجرای این دو اصل در جایی است که مولاـ از طرق عادی ایداع تکلیف نکرده باشد مثل اینکه مولا طریقه خاصی برای قوانین خود قرار داده باشد و یا از طرق عادیه دیگری که بین موالی و عباد وجود دارد قوانین را بیان کرده باشد و به عبد نرسیده باشد، بنابراین نمی توان ادعا کرد در مواردی که علم به حکم وجود ندارد تکلیف نیز وجود ندارد چون این ادعا سخنی بدون دلیل است؛

«و مجری أصاله البراءه و التخییر العقلیّین هو الجهل بالتکلیف مع عـدم إیـداع المولی له فی الطرق المعتاده بین الموالی و العبید، أو فی طرق هو اعتادها، فإذا کان معتاد الشارع إیداع التکالیف فی الکتاب و السـنّه فبمجرّد الجهل بها لا یمکن إجراء الأصل؛ إذ لعلّها مودعه فی الکتاب و السـنّه، فإحراز المجری یحتاج إلی الفحص عن الکتاب و السـنّه، و معرفه أنّ التکلیف لیس فیهما، فإذا تفحّصنا و لم نجد التکلیف فیهما علمنا تحقّق مجری الأصل من أوّل الأمر، لا أنّ مجراه فعلا تحقّق»(۱) .

اشکال دوم: لزوم محقق نشدن معصیت

ایشـان حکم را از سـنخ اراده می دانـد و این اراده همـان اراده ای است که به فعل نفس تعلق می گیرد، چون ایشان گفت واژه اراده جنس است که همه اراده هـا را شامـل می شود، حـال اشـکال این است که اگر حکم، عبـارت از چنین اراده ای است در اینصورت تحقق معصیت از عبـد ممتنع است چون اراده -همانطور که در معقول گفته شـده- جزء اخیر علت تامه است، به این معنـا که ابتـدا فعل را تصور می کنـد و سـپس فایـده آن را لحاظ می کنـد و پس از آن شوق به فعل پیـدا می کنـد و این شوق مرحله به مرحله شدیدتر می شود تا به مرحله اراده می رسد و به سـبب اراده تحریک عضلات می شود و کار انجام می گردد، پس مرحله ای که منجر به فعل می شود را اراده می گوینـد با این فرض اگر مولا اراده کرده که عبد این کار را با اختیار انجام بدهـد پس حتمـا بایـد آن عبـد این کار را انجام بدهـد و از آنجا که در محرمات مولا اراده می کنـد که عبـد آن فعل حرام را ترک کند در نتیجه نباید معصیت از جانب عبد محقق بشود در حالیکه واضح است که اینچنین نیست.

۱- (۱) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۴۲.

نکته: اینکه از اراده مولا ـ لازم می آید که عبد حتما آن کار مورد اراده را انجام دهد منافاتی با اختیار عبد ندارد چون مولا اراده کرده که عبد با اختیار خود آن فعل را انجام بدهد.

اشکال سوم: عدم تحقق فعل غیر از غیر حق تعالی طبق این مبنا

اگر حکم عبارت از اراده باشد پس حکم، از غیر حق تعالی قابل تحقق نیست، چون حق تعالی این قدرت را دارد که اراده کند که عبد با اختیار خود فلان کار را انجام دهد اما دیگران چنین امکانی ندارند مگر کسانی مثل پیامبران و ائمه معصومین علیهم السلام که خدای متعال قدرت تکوینی به آنها عطا کرده باشد، بله ما فقط می توانیم دیگران را توصیه و تشویق به انجام کاری کنیم اما اینکه اراده ما به داعی بعث، موجب تحقق فعل آنها شود صحیح نمی باشد چون هیچ کس جز حق تعالی چنین قدرتی ندارد در حالیکه بالضروره می دانیم که حکم همانطور که از شارع سر می زند از دیگران نیز سر می زند مثل حکم آباء به ابناء و یا حکم حکومت ها به ملت ها.

اشکال چهارم: محال بودن امر به تعلّم حکم، طبق این مبنا

اشکال دیگر این است که اگر علم مقوّم تکلیف باشد امر به تحصیل علم به احکام ممتنع می شود چون اگر عبد علم به حکم ندارد که در اینصورت حکمی وجود ندارد تا امر به تعلم آن واجب شود و اگر عبد علم به حکم دارد در اینصورت بازگشت امر به تعلّم حکم به امر به تحصیل حاصل است، چون اگر تکلیف متقوم به علم باشد تا علم نباشد حکم ثابت نمی شود حال اگر امر به تعلم حکم شود امر به تحصیل حاصل لازم می آید، چون اگر تکلیف عبارت باشد از اراده معلومه برای عبد، در نتیجه امر به تعلم احکام می شود امر به تحصیل حاصل، در حالیکه در وجدان هیچ کس، از امر به تعلم حکم، چنین محذوری لازم نمی آید.

ص: ۱۸۸

اشکال پنجم: معقول نبودن وجوب فحص از تکلیف طبق این مبنا

همـانطور که در جلسه قبـل بیان شـد خود ایشان اشـکالی مطرح کرده و به آن اشـکال جواب داده است لکن ما می گوییم این اشـکال وارد است و جواب ایشان صـحیح نیست و آن اینکه مبنای محقق ایروانی«ره» بر اینکه حقیقت حکم متقوم به علم است هم بـا وجـوب فحص و هم بـا خود فحص سازگـاری نـدارد چون در ارتکـاز مـا این مطلب وجود دارد که می توانـد فحص از احکام نماید در حالیکه در مقام قبل از فحص حکمی وجود ندارد تا فحص آن معقول باشد و یا شارع آن را واجب نماید.

ایشـان به این اشـکال جواب داد که چون ادله وجوب فحص وجود دارد و به ما رسـیده است این ادله همان کاری می کنـد که دلیـل «صـلّ» یـا «لاـتغتب» می کننـد یعنی همـانطور که اگر علم به «صلّ» داشتیم حکم وجوب صـلوه ثابت می شـد علم به ادله وجـوب فحص نیز بـاعث می شود که در حقیقت حکم وجوب صـلوه ثـابت شود و آن اراده تبـدیل به حکم گردد، لکن چون علم به نفس آن حکم وجود ندارد فحص می کند تا آن حکم را بشناسد، بنابراین به نفس ادله وجوب فحص، حکم فعل مورد اراده درست می شود مثل ادله «احتط» که به دلالت التزام می گوید در واقع چیزی وجود دارد و برو تا آن را پیدا کنی حال چه وجوب ادله فحص وجوب نفسی داشته باشد و چه وجوب آن طریقی باشد.

این بیـان جـوابی است که محقق ایروانی«ره» خود به اشـکال فوق داده است لکن مـا می گوییم این فرمـایش حـل مشـکل نمی کنـد، چون ایشان در باب اصول عملیه می گویـد مجرای اصاله الاحتیاط علم اجمالی به تکلیف است اما مجرای اصاله البرائه و اصـاله التخییر جهـل به تکلیف می باشـد (البته معلوم است که ایشـان در اینجا بنابر مبنای قوم چنین مطلبی می گویـد و الا طبق مبنای خود ایشان جهل به تکلیف معنا نـدارد بلکه یا قطع به حکم داریم و یا قطع به عـدم حکم) ایشان می گوید مجرای برائت جهل به تکلیف است به شـرطی که آن تکلیف را ایـداع در طرق عادی و متعارف نکرده باشـد به همین دلیل اگر عادت شارع این باشـد که تکـالیف را در کتاب و سـنت بیان نمایـد در نتیجه به مجرد جهل به تکلیف نمی توان اصاله البرائه را جاری نمود بلکه بایـد ابتـدا از آن تکالیف فحص نمود و سـپس در صورت عدم وجدان آنها برائت را جاری نمود، سـپس ایشان می گوید اما برائت نقلی اگر چه در ظاهر شامل موارد قبل از فحص نیز می شود لکن ادله احکام حاکم بر ادله برائت نقلیه می شود چون بـدون فحص نمی توان تمسـک به اطلاقـات ادله اصول نمود بلکه قبـل از اطلاق بایـد فحص از قرینه بر خلاف بشود، علاوه بر اینکه ادله وجوب تفحص از تکـالیف نیز حاکم بر اصول عملیه می باشـند به عبارت دیگر ایشان یک امر طولی تصویر می کند بـه اینکـه ادلـه ای که می گویـد تعلم واجب است راهنمـایی می کنـد به ادله ای که در کتـاب و سـنت وارد شـده و دلالـت بر وجوب و حرمت برخی از افعال می کند و آنها حاکم بر ادله اصول عملیه مثل «رفع ما لا یعلمون» می باشـند، پس به خاطر ادله وجوب طلب علم به تکالیف می گوییم فحص از تکالیف واجب است.

عبارت ایشان در بحث شرایط اجرای اصول عملیه بدین قرار است:

«اعلم أنّ الأصول الثلاثه العقليّه لا شرط لها وراء تحقّق مجاريها، و مجرى أصاله البراءه و التخيير العقليّين هو الجهل بالتكليف مع عدم إيداع المولى له فى الطرق المعتاده بين الموالى و العبيد، أو فى طرق هو اعتادها، فإذا كان معتاد الشارع إيداع التكاليف فى الكتاب و السنّه فبمجرّد الجهل بها لا يمكن إجراء الأصل؛ إذ لعلّها مودعه فى الكتاب و السنّه، فإحراز المجرى يحتاج إلى الفحص عن الكتاب و السنّه، و معرفه أنّ التكليف ليس فيهما، فإذا تفحّصنا و لم نجد التكليف فيهما علمنا تحقّق مجرى الأصل من أوّل الأمر، لا أنّ مجراه فعلا تحقّق.

و أمّا مجرى أصاله الاحتياط العقلى فهو العلم الإجمالى بالتكليف بلا توقّف على عدم بيان التفصيل، فلذا لا يتوقّف على الفحص. نعم، للمكلّف قلب الموضوع و إذهاب العلم الإجمالى بسبب الفحص، و إلّا فما دام العلم الإجمالى باقيا يجب الاحتياط. هذا فى الاحتياط الواجب الذى هو أصل الأصول.

و أمّا الاحتياط المستحسن فهو عامّ لكلّ مورد لا علم بالواقع و إن قامت الحجّه من أماره أو أصل على نفيه، و إن كان فى ذلك عندنا كلام.

و أمّا الأصول النقليّه فإطلاق أدلّتها و إن كان شاملا لما قبل الفحص إلّا أنّ العمل بالعموم قبل الفحص عن المعارض غير جائز، فيندرج الفحص عن أدلّه الأحكام فى الفحص عن الدليل الحاكم، مضافا إلى أنّ ما دلّ على وجوب تحصيل العلم بالأحكام و لو وجوبا نفسيّا- كما ذهب إليه بعض، و هو ظاهر تلك الأخبار- حجّه قاطعه للأصول و حاكمه حكومه إجماليّه على أدلّتها فى موارد بيّن حكمها فى خلال الكتاب و السنّه بحيث لو تفحّصنا لظفرنا به؛ فإنّ هذا حجّه على ذلك البيان الحاكم على أدلّه الأصول، و الحجّه على الحاكم حاكم»(۱) .

۱- (۲) - الأصول فى علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۴۲ و ۳۴۳.

حال اشکال این است که با فرمایش ایشان در اصول عقلی و نقلی با این ادله آن اشکال برطرف نمی شود.

۹۶/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل/دلیل چهارم /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکال پنجم به فرمایش محقق ایروانی«ره» بود، حاصل این اشکال این بود که در باب وجوب فحص مهمترین دلیل نقلی که ایشان بیان کرد ادله وجوب تعلم احکام بود در حالیکه وجوب تعلم احکام با مبنای ایشان سازگار نیست، چون ایشان علم را مقوّم حکم دانست پس، طبق این مبنا قبل از تعلم، حکم وجود ندارد در حالیکه ادله وجوب تعلم احکام دلالت دارد بر اینکه اگر تعلم نباشد باز هم حکم ثابت است، پس معلوم می شود که علم مقوّم حکم نیست و اینکه بخواهیم آن ادله را حمل بر مسامحه کنیم و بگوییم مقصود از حکم در ادله تعلم احکام چیزی است که در راستای حکم شدن قرار بگیرد ولی تا علم به آن تعلق نگیرد تبدیل به حکم واقعی نمی شود خلاف ظاهر آن ادله است مگر اینکه برهانی قویم بر آن داشته باشیم که چنین برهانی در اینجا وجود ندارد.

اشکال ششم به دلیل سوم: منافات این مبنا با قاعده اشتراک احکام

اشکال ششم این است که طبق این مبنا قاعده اشتراک احکام بین عالم و جاهل که تقریبا مورد تسالم فقها و اصولیون است مورد اشکال قرار می گیرد، چون اگر قاعده اشتراک ثابت و مسلم باشد نافی مبنای محقق ایروانی«ره» است به این دلیل که طبق مبنای محقق ایروانی«ره» در صورت جهل تکلیفی وجود ندارد تا بخواهد مشترک بین عالم و جاهل باشد و برای جاهل اصلا حکم قابل تصور نیست پس اثبات قاعده اشتراک مبنایی را که با آن منافات دارد نفی می کند و اگر این قاعده ثابت نباشد نیز اشکال این است که به حسب ارتکاز عقلایی و متشرعی هیچ کس نگفته قاعده اشتراک محال است بلکه می گویند

در مقـام اثبـات دليـل برای آن قـائم نشـده است، در حاليكه طبق نظر محقق ايروانی«ره» اشتراک احكام بين عالم و جاهل امری غيرممكن است پس معلـوم می شـود كه حكم نزد عقـل و عرف و متشـرعه متقـوّم به علم نيست و در حرف ايشـان مغـالطه ای وجود دارد.

ص: ۱۹۱

اشكال هفتم: شهادت وجدان عرفی و متشرعی بر عدم تقوّم حكم به علم

اين اشـكال تقريبا همان مطلبی است كه در بخش دوم اشكال ششم بيان شد و آن اينكه وجدان عرفی و عقلی و متشرعی انسان شاهد اين است كه قانون و حكم متقوّم به علم نيست و صـرف نظر از علم مكلّف آن قانون وجود دارد، از اين روست كه هيچ كس در اصول جز ايشـان قائـل به اين مبنا نشـده است، بنابراين وجـدان شـهادت می دهـد به اينكه حكم عبارت است از اينكه مولا دستوری را صادر كند به داعی اينكه اگر به دست مكلف رسيد محركيت و داعويت در نفس او ايجاد كند تا او منبعث به كاری شود كه مولا او را به سوی او تحريک نموده است حال اگر اين دسـتور به مكلف رسـيد نسبت به او منجز نيز می شود و اگر به او نرسيد حكم وجود دارد ولی برای او منجز نشده است.

مؤيـدی نيز برای اين شـهادت وجـدان وجود دارد و آن برائت شـرعيه می باشد، چون اگر در ظرف جهل به حكم حكم وجود نداشـته باشـد چيزی وجود نـدارد كه شـارع بخواهـد آن را رفع نمايـد چون «رفع مالايعلمون» يعنی اگر رفع شارع نبود آن چيز ثابت بود و الا اگر در ظرف جهل، حكم وجود نداشـته باشـد رفع معنا ندارد به خصوص كه ظاهر «مالايعلمون» به نحو سالبه به انتفاء محمول است نه سالبه به انتفاء موضوع.

پس با توجه به اشكالات مذكور دليل سوم بر برائت عقليه تمام نيست.

دليل چهارم بر برائت عقليه: لزوم تكليف بمالايطاق در فرض عدم اثبات برائت

ص: ۱۹۲

بیان اجمالی

این دلیل از ابوالمکارم سید بن زهره«ره» است و برخی از بزرگان دیگر نیز تبعیت نموده اند، ظاهر کلام مرحوم شیخ در فرائد و محقق خراسانی«ره» در حاشیه فرائد این است که این دلیل را -البته به تقریری که برای آن بیان کرده اند- پسندیده اند. ایشان می گوید در مواردی که علم به تکلیف ندارید تکلیف کردن به آن، تکلیف بمالایطاق می شود وتکلیف بمالایطاق قبیح است، پس شارع در موارد جهل به حکم تکلیف ندارد چون اگر بخواهد تکلیف داشته باشد تکلیف بمالایطاق پیش می آید. بنابراین از این باب برائت ثابت می شود نه از این باب که حکم متقوّم به علم است، اگر چه همانطور که در جلسه قبل اشاره شد محقق ایروانی«ره» کلام ابوالمکارم را به مبنای خویش برگردانده است.

بیان تفصیلی

تقریب مرحوم شیخ و محقق خراسانی«ره» از فرمایش ابن زهره با تقریب محقق ایروانی«ره» فرق می کند که خلاصه آن این است که در موارد شک در تکلیف، تکلیف امکان ندارد که وجود داشته باشد چون مستلزم تکلیف بمالایطاق است در نتیجه در مواردی که شک در تکلیف مستقر می شود برائت ثابت می شود.

عبارت رسائل در اینجا مقداری سنگین است و بهترین کسی که متن رسائل را فهمیده محقق خراسانی«ره» در حاشیه بر رسائل است، بنابراین عبارت رسائل در نقل از ابوالمکارم را اینگونه تحریر می کنیم:

این فرمایش چند مقدمه دارد؛

مقدمه اول این است که همانگونه که در علوم عقلی ثابت شده است هر فعلی از فاعل مختار غرض می خواهد پس وضع تکالیف مولا باید غرض داشته باشد.

مقدمه دوم این است که برای به دست آوردن غرض در باب تکالیف باید اینگونه محاسبه شود که؛ سه نظریه در غرض مولا وجود دارد؛

نظریه اول اینکه غرض مولا از قانون این باشد که مخاطبین قانون از آن قانون تحریک شوند به اینکه آن قانون را امتثال کنند و یا نسبت به چیزی که متعلق تکلیف قرار گرفته مرتدع بشوند، پس غرض از تکلیف عبارت است از امتثال و اطاعت توسط عبد به عنوان امتثال از مولاـ در اینصورت اگر این غرض مقصود باشد در موارد جهل، امکان تحقق امتثال وجود ندارد چون در جایی که عبد نمی داند تکلیف متوجه او شده عبد نمی تواند آن تکلیف را به قصد امتثال و به عنوان اطاعت امتثال نماید مگر اینکه تشریع نماید. پس طبق این نظریه معلوم می شود مولاـ احکام را برای حالت شک و جهل وضع نکرده است و ایشان می گوید ظاهرا غرض از تکالیف نیز همین غرض می باشد.

نظریه دوم این است که غرض مولاـ از جعل تکلیف این است که فعل از فاعل احیانا صادر شود نه به داعی تکلیف، مثلا اگر مولاـ وجوب صلوه را جعل می کند به این غرض است که احیانا مردم نماز بخوانند نه به داعی امتثال بلکه به دواعی دیگر، مردم آن کار را انجام بدهند، در اینصورت طبق این نظریه جعل تکلیف در موارد جهل نیز می تواند محقق شود لکن چنین غرضی در عقلاء وجود ندارد.

نظریه سوم این است که مولا دو داعی داشته باشد یک داعی مربوط به ظرف علم و داعی دیگر مربوط به ظرف شک، با این توضیح که شارع تکلیف را جعل می کند با این داعی که کسانی که به آن علم دارند امتثال کنند و کسانی که علم ندارند به داعی انقیاد آن را انجام دهند یعنی وقتی آن را انجام می دهند به این نیت انجام دهند که اگر تکلیفی وجود دارد انجام شده باشد ایشان می گوید چنین غرضی نیز معقول نیست چون در ظرف شک یا دلیلی بر اینکه در ظرف شک باید تکلیف را انجام داد وجود دارد یا ندارد، اگر چنین دلیلی وجود دارد همان دلیل کفایت می کند و لغو است که مولا جعل دیگری برای حکم نماید چون جعل دوم لغو می شود و تمام نقش مربوط به دلیلی است که او را وادار به انجام آن کار می کند و اگر دلیل بر اینکه باید در ظرف شک تکلیف را انجام دهد وجود نداشته باشد در اینصورت انقیادی در عبد ایجاد نمی کند چون نفس تکلیف که موجب نمی شود که عبد در ظرف شک آن را انجام دهد چون دلیل بر تکلیف به او نرسیده است به همین دلیل تحریک به سوی انجام عمل در عبد ایجاد نمی شود پس این فرضیه نیز غلط است؛

«ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم قدس سره فی الغنيه أن التكليف بما لا طريق إلی العلم به تكليف بما لا يطاق و تبعه بعض من تأخر عنه فاستدل به فی مسأله البراءه و الظاهر أن المراد به ما لا يطاق الامتثال به و إتيانه بقصد الطاعه كما صرح به جماعه من الخاصه و العامه فی دليل اشتراط التكليف بالعلم و إلا ف نفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به و احتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل و لو مع عدم قصد الإطاعه أو يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل لداعی حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوبا للأمر و هذا ممكن من الشاك و إن لم يمكن من الغافل مدفوع بأنه إن قام دليل علی وجوب إتيان الشاك فی التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبيه أغنی ذلك عن التكليف بنفس الفعل و إلا لم ينفع التكليف المشكوك فی تحصيل الغرض المذكور.

و الحاصل أن التكليف المجهول لا يصح لكون الغرض منه الحمل علی الفعل مطلقا و صدور الفعل من الفاعل أحيانا لا لداعی التكليف لا يمكن أن يكون غرضا للتكليف»(۱) .

بنابراین شیخ اعظم در مقدمه اول می گوید تکلیف چون فعل مولاست غرض لازم دارد در مقدمه دوم نیز می گوید غرض یا امتثال است و یا عبارت است از اینکه فعل احیانا از مکلف سر بزند و یا مرکب است از اینکه عالم ها برای امتثال و جاهل ها برای انقیاد آن تکلیف را انجام دهند طبق غرض اول تکلیف نمی تواند شامل جاهلین شود چون تکلیف بمالایطاق لازم می آید، غرض دوم نیز نسبت به شارع معقول نیست و غرض سوم نیز چون لغویت پیش می آید معقول نیست پس غرض صحیح منحصر در غرض اول است که همانطور که بیان شد نسبت به شمول تکلیف جاهلین تکلیف بمالایطاق لازم می آید پس باید گفت در موارد شک هیچ تکلیفی وجود ندارد پس استحقاق عقوبتی نیز وجود ندارد و برائت ثابت می شود.

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۳۵.

مرحوم شیخ و محقق خراسانی«ره» این مطلب را صحیح می دانند اما در جلسه بعد اشکالات آن بیان خواهد شد.

۹۶/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل/دلیل ابن زهره /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در استدلال چهارم از ابن زهره بر برائت عقلیه بود، حاصل این دلیل به حسب تقریر شیخ اعظم«ره» این بود که تکلیف غرض می خواهد و غرضی که در اینجا متصور است یا غرض امتثالی و یا غرض انقیادی و یا غرضی به غیر از این دو است، غرض امتثالی –به این معنا که هدف از امر و نهی مولا این باشد که این امر و نهی محرک عبد باشد و عبد آن را به قصد اطاعت انجام بدهد– برای جاهل مقدور نیست پس تکلیف بر اساس این غرض تکلیف بمالایطاق است.

البته در تعبیر «تکلیف بمالایطاق» مقداری مسامحه وجود دارد چون در واقع مولا تکلیف کرده به چیزی که غرض آن لایطاق است نه اینکه تکلیف مالایطاق باشد.

و اگر غرض انقیادی مراد است در اینصورت غرض انقیادی نمی تواند مبرّر باشد چون مقصود از این تکلیف این می شود که عبد حتی اگر جاهل باشد ولی به داعی احتیاط و اینکه شاید مولا حکم داشته باشد آن را انجام دهد، در اینصورت اگر دلیل عقلی یا نقلی وجود داشته باشد که در ظرف شک بگوید باید انقیاد کنی در اینصورت لازم نیست مولا در واقع تکلیف کند چون آن دلیل می گوید اگر احتمال تکلیف داده شد حتی اگر در واقع هم تکلیفی نباشد باید آن را انجام داد و اگر چنین دلیل قلی یا نقلی وجود ندارد که بگوید در ظرف شک باید انقیاد کنی در اینصورت آن دلیل لغو است که به جاهل بگویند باید انجام دهی.

ص: ۱۹۶

و اگر غرض غیر از این دو باشد در اینصورت معقول نیست که غرض از تکلیف باشد چون ربطی به یکدیگر ندارند.

از بین این غرض ها فقط غرض اول صحیح است که آن نیز منجر به تکلیف مالایطاق می شود.

بنابراین نتیجه این می شود که در همه شبهات حکمیه با اندکی تامل مشخص می شود تکلیف وجود ندارد نه به این دلیل که تکلیف متقوّم به علم است بلکه چون ساز و کار تکلیف که غرض باشد وجود ندارد.

این تقریر فرمایش ابن زهره«ره» است که آن را از شیخ اعظم«ره» نقل کردیم.

اشکالات دلیل چهارم

اشکال اول و دوم: مخالفت با قاعده اشتراک احکام و شهادت وجدان

این سخن بازگشت به عدم تکلیف در ظرف شک و جهل می کند در نتیجه اشکال ششم و هفتم دلیل قبل به این دلیل نیز وارد می شود، چون اولا این بیان مخالف قاعده اشتراک احکام بین عالمین و جاهلین است و ثانیا اینکه گفته شود تکلیف نسبت به جاهلین ثابت نیست با ارتکاز عقلایی، عرفی و شرعی سازگار نیست.

اشکال سوم: عدم انحصار غرض در سه مورد مذکور

این اشکال از محقق عراقی«ره» در نهایه الافکار است، حاصل آن این است که اغراض منحصر در این مواردی که ذکرشد نیست بلکه غرض چهارمی نیز می توان فرض نمود که طبق آن، اشکالی وارد نمی شود و می توان گفت جاهل و شاک نیز تکلیف دارند.

حاصل بیان ایشان این است که غرض امتثالی دو قسم است؛ قسم اول غرض امتثالی فعلی و قسم دوم غرض امتثالی شأنی، معنای غرض امتثالی فعلی این است که الآن مولا بالفعل برای عبد ایجاد بعث و داعی نماید و او را به سوی انجام فعل تحریک نماید اما غرض امتثالی شأنی این است که می خواهد حکمی قرار دهد که اگر زمینه در عبد ایجاد شد اثر بگذارد به این معنا که اگر زمینه ایجاد شد یعنی علم به آن تکلیف تعلق گرفت اینگونه نباشد که محرک و باعث نداشته باشد و این داعی مستلزم تکلیف بمالایطاق نیست چون غرض تعلیقی دارد به اینکه اگر شرایط فراهم شد که یکی از آن شرایط علم به تکلیف است باعث و محرک عبد بشود. دقتی که در اینجا لازم است این است که تحریک به سوی آن حکم متوقف بر علم نیست بلکه می خواهد بگوید اگر در ظرف علم قرار گرفت به سوی آن انبعاث پیدا کند مثل اینکه کسی وسایلی را در منزل آماده می کند که اگر مهمان آمد استفاده کند.

ص: ۱۹۷

بنابراین طبق این بیان غرض نسبت به عالمین فعلی و نسبت به جاهلین شأنی است.

جواب اشکال سوم: عقلایی نبودن غرض امتثالی شأنی در مقام بعد از فحص

ممکن است گفته شود این فرمایش از این حیث که نقصانی از بیان شیخ اعظم«ره» را توجه داده متین است اما از این جهت که حل اشکال کند تمام نیست چون اغراض شأنی در جایی می تواند غرض باشد و عقلایی است که ترقب حصول داشته باشد اما در جایی که امکان حصول غرض وجود نداشته باشد در اینصورت چنین غرضی عقلایی نیست مثل اینکه شارع بگوید: «ایها الرجال اغسلوا غسل الحیض» در حالیکه امکان حصول حیض برای مردان وجود ندارد بنابراین چنین تعلیقی عقلایی نیست.

در اینجا نیز فقیهی که کتاب و سنت را فحص کرده و به یقین رسیده که حکمی وجود ندارد نمی تواند تصویر کند که شارع به او حکم کرده باشد چه غرض شارع امتثال فعلی باشد چون تکلیف بمالایطاق پیش می آید و چه غرض شارع امتثال شأنی باشد که چنین شأنی وجود ندارد و چه غرض انقیادی یا غیر آن باشد، به خلاف جایی که هنوز فحص نکرده چون شأن عالم شدن به حکم در مقام قبل از فحص وجود دارد.

بنابراین معلوم می شود که تکلیف وجود ندارد چون تکلیف بدون غرض وجود ندارد.

اشکال چهارم: شمول اطلاق ادله احکام نسبت به جاهلین

این اشکال برگرفته از بیانی است که شهید صدر«ره» و برخی بزرگان دیگر آن را فرموده اند و متوقف بر یک مقدمه می باشد و آن اینکه اطلاق چون مؤونه زائدی ندارد لغو نیست، مثلا مولا می گوید: «اکرم العالم» که شامل همه می شود هم جاهلین به حکم را شامل می شود و هم عالمین به حکم را، حال مولا اگر بخواهد کلام او اطلاق نداشته باشد باید کار زائد کند و تقیید نماید اما اطلاق به مبنای مشهور متاخرین عدم تقیید است و حتی رفض القید نیز نیست تا بخواهد کاری انجام دهد چون اطلاق عبارت است از حکم به نفس الطبیعه اگر چه قبل از سلطان العلما گفته می شد اطلاق اخذ القیود است به این معنا که وقتی متکلم از جمله «الماء طاهر» همه اقسام آب را اراده کرده باشد چه آب چاه و چه آب جاری و دیگر اقسام آب، اما سلطان العلما گفت اطلاق اخذ القیود نیست بلکه رفض القیود است یعنی متکلم همه قیود را ملاحظه می کندو با اطلاق آنها را دفع می کند بلکه مشهور متاخرین قائل به مبنای سوم شدند و گفتند اطلاق حتی رفض القیود هم نیست بلکه اطلاق یعنی رفتن حکم بر روی نفس طبیعت لیسیده، در نتیجه چون طبیعت در همه جا وجود دارد به همین دلیل حکمی که برای مطلق وجود دارد در همه جا منتشر می شود بنابراین به چیز زائدی نیاز ندارد.

ص: ۱۹۸

با توجه به این مقدمه باید گفت شارع ابتدا مثلا «صلوا» را جعل می کند که شامل عالمین و جاهلین به حکم می شود و اصل این خطاب غرض دارد و چون این دلیل مطلق است هم عالمین را شامل می شود و هم جاهلین را و اشکالی هم پیش نمی آید و لغویت نیز پیش نمی آید چون با اطلاق، کار اضافه ای صورت نمی گیرد تا لغو بشود بنابراین کلام ابن زهره«ره» مبنی بر لغویت غرض دوم -غرض انقیادی- صحیح نمی باشد.

به همین دلیل از اطلاقات ادله احکام، اشتراک تکالیف بین عالمین و جاهلین ثابت می شود.

و شاید در سویدای قلب محروم امام قدس سره که فرموده خطابات قانونیه اشکالی ندارد همین مطلب بوده است به اینکه مولا وقتی می گوید: صلّ» یا «لا تغتب» درست است که غرض در قادرین و در کسانی که مصلحت در خطاب به آنهاست وجود دارد نه در عاجزین و کسانی که مصلحتی در خطاب به آنها نیست اما اطلاق دلیل شامل عاجزین و کسانی که مصلحتی در خطاب آنها نیست نیز می شود، بله اگر خطاب فقط متوجه به عاجزین و یا کسانی که مصلحتی در خطاب آنها نیست باشد در اینصورت چنین خطابی قبیح است اما اگر خطاب مطلق باشد شمول خطاب نسبت به دیگران قبیح نمی باشد.

۹۶/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: دلیل عقل/ برهان نقض غرض اعلامی /برائت /اصول عملیه

دلیل پنجم بر برائت عقلیه: برهان نقض غرض اعلامی

پنجمین دلیل بر اینکه موقف عقل در موارد شبهات حکمیه برائت است برهان نقض غرض اعلامی می باشد که با توجه به آیه شریفه (یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر)(۱) بیان می شود، این دلیل را با دو تقریب می توان بیان نمود؛

ص: ۱۹۹

۱- (۱) بقره/سوره۲، آیه۱۸۵.

تقریب اول

این تقریب مبتنی بر مقدماتی می باشد:

مقدمه اول این است که موارد شک و تردید در حکم، به دلیل فقدان نص یا اجمال نص و یا تعارض نصین فراوان است به گونه ای که در همه این موارد فقیه در حکم وجوب و حرمت یا عدم وجوب و حرمت شک می کند و وقتی به ادله مراجعه می کند یا اصلا دلیلی نمی یابد و یا با دلیل مجمل روبرو می شود، گاهی نیز ممکن است به دو دلیل متعارض دست پیدا کند.

این شکوک هم، در موارد واجبات مستقله فراوان است و هم در موارد واجبات غیرمستقله مثل اینکه در جزئیت یا شرطیت و یا مانعیت شک نماید.

مقدمه دوم این است که اگر شارع در همه موارد شبهه حکمیه بر حکم خود باقی باشد و برائت جعل نکند موجب می شود عسر شدید پیش بیاید، چون اگر لازم باشد در همه محتملات احتیاط لازم باشد مثل اینکه در وضو گرفتن شرایط خاصی احتمال داده شود در اینصورت باید بر طبق همه احتمالات وضو گرفته شود که مستلزم عسر و حرج شدید است.

مقدمه سوم نیز این است که شارع اعلام کرده: «لایرید بکم العسر» به این معنا که خدای متعال کاری نمی کند که عسر و حرج بر مکلفین تحمیل شود.

پس با توجه به مقدمات فوق، عدم جعل برائت منافات با غرض اعلامی شارع دارد به همین دلیل قول به عدم جعل برائت باطل است، چون نقض غرض قبیح است، در نتیجه کشف می شود که شارع برائت را جعل کرده است.

تفاوت این دلیل با ادله قبل

ص: ۲۰۰

۱–تفاوت این دلیل با ادله قبل این است که موارد قبل موقف خود عقل بود، اما در این دلیل عقل کشف می کند که شارع در شبهات حکمیه برائت را جعل کرده است، نظیر مقدمات انسداد بنابر کشف که می گوییم مقدمات انسداد دلیل بر این می شود که شارع مطلق ظن را حجت کرده است، در اینجا نیز از این مقدمات کشف می شود که شارع برائت را جعل نموده است پس موقف عقل برائت نیست، بلکه حتی قائلین به حق الطاعه هم طبق این دلیل می توانند بگویند شارع باید برائت جعل نماید.

۲– تفاوت دوم این است که در ادله قبل عقل مستقل بود اما در این دلیل مثل عقلِ غیر مستقل است یعنی یکی از مقدمات این دلیل از خود شارع استفاده می شود با این بیان که شارع فرموده: «لایرید بکم العسر»، به همین دلیل از برهان نقض غرض برائت ثابت می شود.

تقریب دوم

بخشی از مقدمات این تقریب نیز همان مقدماتی است که در تقریب اول بیان شد یعنی کثرت موارد شبهات حکمیه موجب می شود که احتیاط در همه آن موارد مستلزم عسر و حرج شدید شود و از طرف دیگر نیز شارع اعلام کرده: «لا یرید بکم العسر»، حال اگر شارع بخواهد در شبهات حکمیه عقاب را برای کسانی که احتیاط نمی کنند ثابت نماید نقض غرض اعلامی او پیش می آید چون ثابت بودن عقاب در همه شبهات حکمیه مستلزم عسر و حرج است پس عقل کشف می کند که شارع عقاب نخواهد کرد در نتیجه امنیت ایجاد می شود، در اینصورت طبق نظر کسانی که می گویند در برائت وجود امنیت کافی است عدم وجوب احتیاط ثابت می گردد.

ص: ۲۰۱

نکته

فرق دو تقریب فوق این است که در تقریب اول کشف می شود که شارع برائت را جعل کرده اما در تقریب دوم فقط کشف می شود که امنیت وجود دارد.

این دلیل را در کلمات اصحاب ندیدم ولی ملامح آن در پایان مبحث برائت که شیخ انصاری«ره» می گوید: «و منها أن الاحتیاط عَسِرٌ منفي وجوبه»(1) دیده می شود که آن را از برخی از بزرگان مثل سید مجاهد«ره» در مفاتیح استفاده نموده است، البته بیان ایشان دلیل عقلی نیست بلکه از دلیل «لاحرج» در اثبات برائت استفاده نموده است لکن ما از این بیان استفاده نموده و با اضافه کردن برخی مقدمات آن را در دلیل عقلی ذکر نمودیم.

اشکالات دلیل پنجم

اشکال اول: عدم لزوم عسر بنابر قول به احتیاط

مرحوم شیخ به دلیلی که ذکر نموده اشکالاتی وارد کرده که ممکن است آن اشکالات به این دلیل نیز وارد بشود و آن اینکه ایشان در پاسخ به کسی که خواسته از دلیل لاحرج استفاده کند فرموده: لزوم حرج به خاطر کثرت موارد است و الا اگر کثرت موارد وجود نداشته باشد حرج لازم نمی آید پس باید دید کثرت موارد وجود دارد یا خیر؟ حال وقتی دقت می کنیم می بینیم کثرت موارد وجود ندارد؛

اما بنابر مسلک اخباریین چون آنها می گویند احتیاط در شبهات وجوبیه واجب نیست و در شبهات حکمیه تحریمیه نیز گفته اند فقط در مواردی احتیاط واجب است که یا فقدان نص باشد و یا تعارض نصینی باشد که مرجح وجود نداشته باشد و در فقه، این موارد کثیر نمی باشد و ثانیا درست است که اگر همه شبهات حکمیه را جمع کنیم ممکن است کثیر باشد ولی همه این موارد مورد ابتلاء همه مکلفین نیست.

۱- (۲) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۳۹.

و اما طبق نظر مجتهـدین که فرقی بین شـبهات تحریمیه و وجوبیه قائل نمی شوند و در همه جا قائل به برائت می شوند واقع امر این است که این مقـدار ادله ای که به صورت ظنون خاصه در دسترس ماست کفاف فقه را می دهـد پس فقط موارد شک می مانـد که خیلی از آنهـا بـا عمـوم اطلاـق ادله و یـا اطلاقـات مقـامی زدوده می شود در نـتیجه فقـط مواردی که ظنون خـاصه یا اطلاقات و عمومات شامل آنها نشـده باقی می مانند که این مقدار نیز کثیر نیست و مسـتلزم عسـر نمی شود، مخصوصا که همه این موارد مورد ابتلاء همه مکلفین نیست و یا مورد ابتلاء در همه زمان ها نیست مثل حج که اینگونه نیست که مکلفین در همه زمـان هـا به آن مبتلا باشـند. همانطور که یکی از بزرگان در پاسـخ به اشـکال حرجی بودن احتیاط فرموده بود مرحوم میرزای شیرازی که مرجع عـام شیعه در عـالم بود معمولا فتوا نمی داد و احتیاط می کرد در حالیکه هیـچ حرجی هم در آن زمان لازم نیامد.

ان قلت: اگر کسـی بگویـد حال من به گونه ای است که برای من از این امور عسـر لازم می آیـد مثل صاحب معالم یا صاحب مدارک که می گویند وثاقت افراد واقع در سند روایات مثل دیگر موضوعات نیاز به بینه دارد و توثیق یک نفر کافی نیست در اینصورت تعـداد زیادی از اسـناد روایات از دائره حجیت خارج می شونـد و یا مثل کسانی که خبر حسن را حجت نمی دانند و می گوینـد فقـط خبر صـحیح یـا موثق حجت است و یا کسانی که می گوینـد قول رجالی حجت نیست که در اینصورت دائره شبهات حکمیه وسیع می شود و عسر و حرج ایجاد می گردد.

ص: ۲۰۳

مرحوم شیخ به این اشکال اینگونه پاسخ می دهد که اگر کسی طبق این مبانی خود را در ضیق دید در اینصورت باز هم نوبت به برائت نمی رسد بلکه فرض انسداد پیش می آید و قواعد باب انسداد جاری می شود که نتیجه آن حجیت مطلق ظنون است و امتثال ظنی کفایت می کند به عبارت دیگر چنین شخصی مبتلا به ضیقی شده است که منجر به توسعه شده است(۱) ؛

«و فیه أن تعسره لیس إلا من حیث کثره موارده فهی ممنوعه لأن مجراها عند الأخباریین موارد فقد النص علی الحرمه و تعارض النصوص من غیر مرجح منصوص و هی لیست بحیث یفضی الاحتیاط فیها إلی الحرج و عند المجتهدین موارد فقد الظنون الخاصه و هی عند الأکثر لیست بحیث تؤدی الاقتصار علیها و العمل فیما عداها علی الاحتیاط إلی الحرج و لو فرض لبعضهم قله الظنون الخاصه ف لا بد من العلم بالظن الغیر المنصوص علی حجیته حذرا عن لزوم محذور الحرج و یتضح ذلک بما ذکروه فی دلیل الانسداد الذی أقاموه علی وجوب التعدی عن الظنون المخصوصه المنصوصه فراجع»(۲) .

بنابراین با توجه به جواب شیخ اعظم«ره» به دلیل لاحرج می توان به دلیل پنجم نیز جواب داد که کار به عسر نمی انجامد تا از آن کشف شود که برائت ثابت است.

اشکال دوم: شخصی بودن عسر و حرج

اشکال دوم این است که دلیل فوق دائر مدار عسر می شود و از آنجا که عسر نیز مثل حرج شخصی است پس هر جا احتیاط مستلزم عسر شد برائت ثابت می شود اما اگر مستلزم عسر نشد برائت ثابت نیست، چون در باب عسر و حرج ملاک شخص است نه نوع، بنابراین تا وقتی که عسر پیش نیامده باید احتیاط کند و از وقتی که عسر پیش بیاید احتیاط برداشته می شود پس با این دلیل نمی توان یک برائت مطلقه در همه موارد شبهه حکمیه ثابت نمود بلکه این دلیل برائت را به صورت نسبی ثابت می کند.

۱- (۳) - جایی دیدم کسی مقاله ای نوشته بود که «بیایید قائل به انسداد شوید تا مشکلات حکومت اسلامی مرتفع شود».

۲- (۴) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۳۹.

بنـابراین دلیل خامس به هر دو تقریب تمام نیست چون هم اشکال مرحوم شـیخ به آن وارد است و هم بر فرض که تمام باشـد نمی توانـد برائت مطلقه را ثـابت نمایـد، علاـوه بر مطـالب دیگری که سابقا بیان شـده بود مبنی بر اینکه در تقریب دوم که می گفتیم فقـط عقـاب منتفی می شود بحث است که در برائت فقـط نفی عقاب کافی نیست بلکه بایـد نفی اسـتحقاق عقاب ثابت شود، چون حتی اگر شـارع بـا کرم خود مـا راعقاب نکنـد اما اگر کاری کنیم که مسـتحق عقاب بشویم عقل حکم به قبـح می کند.

بنابراین پنـج دلیل بر برائت عقلی اقامه شـد که مورد بررسـی قرار گرفت، در جلسه آینده ادله احتیاط از اصول عذریه ای که با استناد به ادله شرعی ثابت شده اند مورد بررسی قرار خواهد گرفت(۱) .

۱- (۵) - حکـایتی به نقل از میرزا محمـد تقی آملی«ره» در باب اعتماد به اصول عملیه نقل می کنیم که اگر چه حجت نیسـت ولی برای انسان آرامش خاطر نسبت به اصول عملیه می آورد، مرحوم آیت الله شیخ محمد تقی آملی«ره» نوشته است: شبی در مسـجد کوفه بیتوته داشـتم و در سـحر بعد از ادای نماز شب به سـجده رفته و مشـغول ذکر یونسـیه«لا اله الا انت سـبحانک إنّی کنـت مـن الظـالمین». بـودم، در آن اوقـات آن ذکر مقـدس را در سـحر در حـالت سـجده چهارصـد مرتبه یـا بیشـتر به دسـتور استاد(سید علی آقا قاضی«ره») می گفتم، حالتی برایم روی داد که نه خواب بودم و نه بیدار به طوری که سر از سجده برداشتم و برای نماز صبح تجدید وضو نکردم، دیدم حضرت ولی عصر «ارواحنا فداه و رزقنا لقاه» را و مکالماتی بین این ذره بی مقدار و آن ولیّ کردگار شد که الآن به تفاصـیل آن آگاه نیسـتم، از آن جمله پرسیدم که این اصول عملیه که فقهاء در هنگام نقد و نیل اجتهادی به آن عمل می کننـد مرضـی هست؟ فرمودنـد: «بلی، اصول عـذریه و عمل به آن مطلوب». عرض کردم: در باب عمـل به اخبـار دسـتور چیست؟ فرمودنـد: «همـان است که فقهـاء به آن اخـذ می کننـد و عمـل به همین اخبار در کتب معموله مجزی است». عرض کردم: در مورد «مناجات خمسه عشـر» چه دستور می فرمایید در حالیکه به سندی مأثور از معصوم نیست؟ آیـا خوانـدن رواست؟ فرمود: «به همین نهجی که علمـاء معمول می دارنـد(یعنی خوانـدن به قصـد رجا) عمل کردن رواست و عامل مأجور است». و این ضـعیف را چنان معلوم شد که می خواسـتند بفرمایند در عصر غیبت همین رویه که فقهاء در استنباط احکـام دارنـد و به آن عمـل می کننـد مرضـی است و اتعـاب نفس برای ادراک واقع ضـرور نیست، و باز مسأله دیگر معروض داشـته بودم که الآـن هیـچ یـک از آنهـا در خـاطرم نیست.و الله الهـادی الی سواء السبیل.دانشـنامه اسـلامی به نقل از کتاب «در جستجوی استاد» ص۲۲، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت علیهم السلام

۹۶/۰۹/۲۶

تقریب دوم۵

اشکال اول(اشکال مشترک به هر دو تقریب)۶

تذکّر۶

موضوع: استدلال به کتاب /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

در جلسات گذشته ادله برائت مورد بحث قرار گرفت و ادله شرعیه برائت از جمله حدیث رفع فی الجمله پذیرفته شد، علاوه بر این که سیره عقلاء هم در موالی عرفیه بر برائت است و عقلاء برای مولا حق بازخواست و عقوبت نمی بینند، این سیره راسخه فراگیر در همه عقلاء در رابطه با موالی عرفی طبعاً موجب می شود که در رابطه با مولای حقیقی نیز همین تعامل را داشته باشند، این سیره در مرآی و منظر شارع بوده و نه تنها ردعی از شارع بر آن وجود ندارد بلکه مؤیداتی نیز دارد که همان (ادله شرعیه بر برائت می باشد، بنابراین از این طریق نیز برائت شرعیه ثابت می شود چرا که با امضای شارع حکم مماثل بر برائت ثابت می گردد. ولی نسبت به دلیل عقلی نتیجه این شد که دلیل عقلی معتمدی که بتوان برای برائت به آن استناد کرد وجود ندارد همانطور که دلیل عقلی احتیاط مبتنی بر مسلک حق الطاعه نیز قابل تامل بود.

ص: ۲۰۶

لکن مطلبی راجع به سیره و دلیل عقلی قبح عقاب بلابیان وجود دارد و آن اینکه این دو دلیل متوقف بر این هستند که ادله احتیاط تمام نباشند و الا اگر ادله احتیاط جواب داده نشود اولا این ادله بیان بر قاعده قبح عقاب بلابیان می شوند وثانیا با آن ادله، سیره عقلاء بر برائت ردع می شود.

بنابراین بحث از ادله احتیاط از دو جهت دارای اهمیت است؛ یکی از جهت این که آیا فی نفسه این قول دارای اعتبار است یا خیر؟ و دیگر این که ردّ ادله ایشان متمّم دلیل قائلین بر برائت است؛ چرا که در غیر این صورت علاوه بر ناتمام ماندن دلیل عقلی و سیره عقلاء با سایر ادله شرعیه برائت نظیر حدیث رفع نیز می توانند معارضه نمایند.

ادله قول به احتیاط

معظم اخباریون بر این نظرند که در شبهات حکمیه تحریمیه احتیاط واجب است ولکن در شبهات حکمیه وجوبیه این نظر را ندارند.

در مقابل اصولیون همگی بر برائت در شبهات حکمیه(تحریمیه و وجوبیه) اتفاق نظر دارند.

ادله قائلین به احتیاط(مطلقاً یا در خصوص شبهات حکمیه تحریمیه) یکی از وجوه سه گانه کتاب، سنّت و عقل می باشد.

استدلال به کتاب

برای استدلال به احتیاط در شبهات حکمیه تحریمیه به آیات متعددی استدلال شده است:

۱-سوره مبارکه اعراف آیه ۳۳

(قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِکُوا بِاللَّهِ ما لَمْ یُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَی اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ)(۱) .

تقریب استدلال به آیه اول

ص: ۲۰۷

۱- (۱) سوره مبارکه اعراف آیه ۳۳.

به آخرین فراز این آیه مبارکه استدلال شده است؛ یعنی چیزی را که نمی دانید اگر به خداوند متعال نسبت بدهید حرام خواهد بود.

قائلین به احتیاط این گونه به این فراز استدلال می کنند که: قائلین به برائت که در شبهات حکمیه تحریمیه می گویند خداوند متعال اباحه(برائت) را جعل فرموده است؛ این گفتار ایشان اسناد بغیر علم بوده و مشمول این آیه خواهند بود.

ان قلت:

خود شما قائلین به احتیاط نیز طبق همین تقریب مشمول این آیه شریفه خواهید بود.

قلت:

ما قائلین بر احتیاط به خداوند متعال اسناد نمی دهیم که خداوند در شبهات حکمیه تحریمیه امر به احتیاط فرموده است بلکه در عمل احتیاط می کنیم، بنابراین مشمول این آیه نخواهیم بود.

بر خلاف شما قائلین بر برائت؛ چرا که ناگزیرید در رتبه قبل از عمل ترخیص را به شارع نسبت داده باشید.

به بیان دیگر برای ترک محرّمات(شبهات تحریمیه) نسبت دادن چیزی به خداوند لازم نمی آید بر خلاف ارتکاب محرّمات(ارتکاب شبهات تحریمیه) که پیش نیاز آن احراز ترخیص و نسبت دادن آن به خداوند است(۱) .

اشکال اول استدلال: اشکال حلّی

این آیه برای نفی برائت دلالتی ندارد؛ چرا که گاهی نسبت به حکم واقعی می خواهد اظهار نظر بشود به این که گفته شود فلان شی حلال است واقعاً و یا حرام است واقعاً که در این صورت حال احتیاطی و برائتی یکسان است؛ چرا که هیچ یک از این دو گروه راهی به حکم واقعی نداشته و قول آن ها بغیر علم خواهد بود.

۱- (۲) مقرر: البته اگر این ترخیص از منظر عقل بوده باشد در این صورت اسناد به خداوند متعال لازم نمی آید.

بنـابراین می مانـد حکم ظاهری؛ قائلین به برائت در این بخش بر اساس ادله وارده شـرعی و مسـلّم الحجیه داله بر برائت قائل به برائت شده اند نه این که قول بلاعلم به خداوند متعال داده باشند. بنابراین این آیه شریفه نمی تواند رادع مسلک ایشان باشد.

حال اگر قائلین به احتیاط هم بر اساس دلیل قائل به احتیاط بشوند مشمول این آیه نخواهد بود وگرنه مشمول خواهند بود(۱) .

بنـابراین حال هر دو گروه از این دو جهت یکسان است و مفاد این آیه شـریفه نمی توانـد معیِّنی از برای یک از دو گروه و ردّ دیگری باشد.

بله در این مقـدار بـا هم تفـاوت دارنـد که قـائلین به برائت برای جواز عمل نیاز به احراز ترخیص دارنـد ولکن قائلین به احتیاط نیازی به احراز وجوب احتیاط ندارند بلکه در عمل می توانند احتیاط کنند(۲) .

اشکال دوم استدلال: اشکال نقضی

این اشـکال نقضی به اخباریون لازم می آید که شما نیز در شبهات تکلیفیه وجوبیه و شبهات موضوعیه -که خودتان نیز قائل به برائت هستید- از این آیه پاسخ بگویید.

۲-سوره مبارکه نور آیه ۱۵

(إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِکُمْ وَ تَقُولُونَ بِأَفْواهِکُمْ ما لَیسَ لَکُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ تَحْسَبُونَهُ هَیِّناً وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظیم.)

تقریب استدلال به آیه دوم

۱- (۳) توجه به این نکته لازم است که عـده ای از اخباریون فتوای به وجوب داده انـد، نه این که صـرفاً در مقامِ عمل احتیاط کرده باشند.

۲- (۴) البته اگر مرخِّص دلیل عقل باشد(و مورد قاعده ملازمه قرار نگیرد) در این صورت این تفاوت نیز رنگ می بازد و حال هر دو گروه یکسان خواهد شد.

در این آیه قول بلاعلم مطلقاً(چه به خداوند نسبت داده شود یا به غیر خداوند) و سواء که صادق باشد یا کاذب در نزد خداوند عظیم شمرده شده است و به عبارت دیگر قول بلاعلم حرام شمرده شده است ولو واقعاً هم صادق باشد(۱) .

تفاوت مفاد این آیه با آیه قبل در این است که در آیه قبل اسناد بغیر علم به خداوند متعال حرام شده است ولکن در این آیه مطلقاً(چه به خداوند نسبت داده بشود و چه اسنادی در کار نباشد) نهی شده است.

تقریب استدلال همانند تقریب استدلال به آیه اول است.

اشکال استدلال

همان اشکالات و ان قلت و قلت ها در آیه اول در همین آیه نیز مطرح است.

تنبیه

در کلمات اعلام این دو آیه در یک عنوان ما دل علی القول بغیر علم ولکن این دو را از هم جدا نمودیم چرا که دو طائفه هستند در یکی اسناد به خداوند تبارک و تعالی وجود دارد و در دیگری به طور مطلق آمده است.

۳-سوره مبارکه اسراء آیه ۳۶

(وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً)(۲) .

«لا تقفُ» به معنای انتخاب نکردن و برنگزیدن است.

تقریب استدلال به آیه سوم

تقریب استدلال و اشکال به آن همانند دو آیه سابق است.

۴-سوره مبارکه بقره آیه ۱۹۵

(وَ أَنْفِقُوا فی سَبیلِ اللَّهِ وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنین)(۳) .

۱- (۵) در این موارد نمی تواند به ادله حرمت «کذب» تمسک نمود؛ چرا که تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل خواهد بود.

۲- (۶) سوره مبارکه اسراء آیه ۳۶.

۳- (۷) سوره مبارکه بقره آیه ۱۹۵.

تقریب استدلال به آیه چهارم

این آیه شریفه دو تقریب دارد:

تقریب اول

در شبهات حکمیه، احتمال عقاب اخروی وجود دارد –و چه هلاکتی بالاتر از عقوبت اخروی است؟!–

بنابراین بایستی در شبهات حکمیه پرهیز نمود تا دچار این هلاکت نشد.

تقریب دوم

در شبهات حکمیه، بالاخره از آن جا که احکام تابع مصالح و مفاسد و یا منافع و اضرار است؛ به ترتیب احتمال مصلحت و منفعت و یا مفسده و مضرّت وجود دارد.

در شبهات تحریمه مفسده و مضرّت وجود دارد و آیه شریفه می فرماید از وقوع در تهلکه پرهیز کنید.

بنابراین برای دفع مفاسد و مضارّ و جلوگیری از وقوع تهلکه بایستی احتیاط نمود.

اشکال اول(اشکال مشترک به هر دو تقریب)

چه به تقریب اول و چه به تقریب دوم یقین به تهلکه وجود ندارد بلکه احتمال آن وجود دارد، بنابراین تمسک به این آیه به صرف احتمال تهلکه، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل خواهد بود.

علاوه بر این که می تواند گفته شود در مقام اصلِ منقح موضوع بر «عدم تهلکه» وجود دارد و آن استصحاب عدمی است. که در این صورت تمسک به دلیل در غیر مصداقِ دلیل خواهد بود.

تذکّر

بنابر این مبنا که مفاسد، معلولِ وجوداتند نه ماهیات در این صورت است که استصحاب عدم ازلی جاری خواهد بود.

بنابراین کسانی که این مبنا را قبول دارند در مانحن فیه این اصل منقح موضوع برای آن ها وجود دارد.

۹۶/۰۹/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته۱

موضوع: استدلال به کتاب/ آیه تهلکه /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در استدلال به آیه تهلکه برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بود، دو تقریب برای استدلال به این آیه شریفه بیان شد، تقریب اول این بود که اگر مقصود از تهلکه عقاب باشد آیه شریفه می فرماید خودتان را در عقاب نیندازید و در موارد شبهات حکمیه چون احتمال حکم واقعی وجود دارد به همین دلیل احتمال عقاب نیز وجود دارد پس چون احتمال تهلکه وجود دارد موارد شبهات حکمیه مشمول آیه شریفه می شود و اگر مقصود از تهلکه ضرر دنیوی باشد باز هم چون

احتمال مفاسد و مضارّ وجود دارد مشمول آیه شریفه می شود و در نتیجه آن احتیاط واجب می گردد.

در مقام بیان اشکالات به این استدلال اشکال اول ذکر شد مبنی بر اینکه تمسک به این آیه برای این مطلوب از قبیل تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل است که به اتفاق باطل است، بله تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه مخصص قائل به جواز دارد ولی تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل قائل به جواز ندارد.

ص: ۲۱۲

علت اینکه استدلال به آیه شریفه تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل است نیز این است که آیه شریفه از خود تهلکه نهی می کند و تهلکه یعنی خود عقاب و یا خود مفسده و مضرت، چون الفاظ برای معانی واقعیه و نفس الامریه وضع شده است در حالیکه در موارد شبهات حکمیه واقع تهلکه برای ما ثابت نیست که وجود داشته باشد، مخصوصا اگر گفته شود که در اینجا استصحاب عدم عقاب و یا استصحاب عدم مفسده جاری می شود چنین اصل منقح در مقام ثابت می شود و نتیجه آن می شود تمسک به دلیل در جایی که می دانیم موضوع آن دلیل نیست که در اینصورت استدلال اقبح و اشنع می شود.

پاسخ به اشکال اول

محقق اصفهانی«ره» دو مطلب در ذیل این اشکال مطرح می کند که گویا آن را به عنوان دفع دخل بیان فرموده است که به عنوان پاسخ آن را ذکر می کنیم؛

پاسخ اول: شمول واژه تهلکه نسبت به موارد محتمل التهلکه

ممکن است کسی بگوید واژه تهلکه برای تهلکه واقعی وضع نشده بلکه برای اعم از تهلکه واقعیه و تهلکه محتمله وضع شده است، پس تهلکه، عقاب یا مفسده ای است که یقین به آن وجود دارد و یا احتمال آن داده می شود، در نتیجه تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل پیش نمی آید.

مناقشه در پاسخ اول: ظهور الفاظ در معانی واقعیه

خود محقق اصفهانی«ره» در این پاسخ مناقشه می کند به اینکه دلیلی بر این ادعا که موضوع برای جامع بین تهلکه واقعیه و محتمله وضع شده باشد وجود ندارد بلکه این واژه نیز مانند دیگر واژه ها برای واقع معنای خود یعنی تهلکه واقعیه وضع شده است که نه یقین در آن ماخوذ است و نه احتمال، مخصوصا که هیچ لغت و مفسری را نیز ندیده ایم که تهلکه را به معنای اعم تفسیر نماید؛

ص: ۲۱۳

«و لا ـ وجه لـدعوی صـدق التّهلکه عرفاً علی الأ ـعمّ من التّهلکه المـتیقنه و المحتمله، فانّهـا کسـائر الألفـاظ الموضـوعه لـذوات المعانی»(۱) .

پاسخ دوم: تهلکه به معنای مظنه الهلاکه

دومین مطلبی که ایشـان ذکر می کنـد این است که ممکن است کسـی بگویـد مراد از تهلکه مظنه هلاکت است یعنی از جایی که گمان هلاکت وجود دارد اجتناب کنیـد، در نتیجه موارد شـبهات حکمیه که در آنها مظنّه هلاکت وجود دارد مشـمول آیه شریفه می شوند و تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل نیز پیش نمی آید.

مناقشه در پاسخ دوم: خلاف ظاهر بودن پاسخ فوق

محقق اصـفهانی«ره» در مناقشه به این مطلب ظاهرا می خواهد بفرماید مطلب فوق بنابراین است که تهلکه اسم مکان باشد تا به مواردی که زمینه و شـأنیت هلاـکت در آنهـا وجود دارد نیز اطلاـق بشود مثـل مسـجد که به مواردی که هنوز فعلیت عبادت و سجود در آن محقق نشده نیز اطلاق می گردد در نتیجه موارد شـبهات حکمیه مظنه هلاکت هسـتند، در حالیکه چنین برداشتی صحیـح نیست چون تهلکه اسم مکـان نیست بلکه مصـدر هلاـکت است پس نمی توان آن را بـا اسم مکـان هـایی مثل مسـجد مقایسه نمود؛

«و کـذلک الحکـم مرتّب علی واقعهـا و فعلیّته بفعلیّتهـا و لیست التّهلکه بمعنی مظنّه الهلاـکه فانّهـا مصـدر المزیـد کالتّوسـعه و التّوصیه و أشباههما، و اسم المکان هی المهلکه فلا موجب للتّعمیم بوجه من الوجوه»(۲) .

البته ایشـان به لحـاظ ادبی مطلبی فرموده که مـا آن را نمی فهمیم چون ایشان می گویـد «تهلکه» مصـدر مزیـد مثل «توسـعه» و «توصـیه» است در حـالیکه همـانطور که در لغت گفته شـده «تهلکه» مصـدر مجرد و به معنای«هلاکت» است شاهـد آن نیز این است که عین الفعل آن مضموم است در حالیکه عین الفعل مصدر ثلاثی مزید مثل «توسعه» و «توصیه» مکسور می باشد.

ص: ۲۱۴

۱- (۱) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج۲، ص۴۷۴.

۲- (۲) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج۲، ص۴۷۴.

اشکال دوم: عدم تطبیق آیه تهلکه بر موارد شبهات حکمیه

این اشکال از شیخ اعظم«ره» است ایشان می گوید در شبهات حکمیه به دلیل ادله نقلیه و دلیل عقلی قبح عقاب بلابیان نسبت به عقاب جزم به عدم عقاب داریم، پس نمی توان نسبت به عقاب آیه تهلکه را تطبیق نمود، پس فقط امور غیر عقاب مثل مفاسد و مضارّ باقی می ماند که آن هم شبهه موضوعیه است و ربطی به شبهات حکمیه ندارد و در شبهات موضوعیه به اتفاق برائت جاری می شود و اگر هم آیه شریفه شامل آن بشود به اجماع و اتفاق باید آیه شریفه را تخصیص زد چون اصولیون و اخباریون در شبهات موضوعیه قائل به برائت هستند، بنابراین این آیه شریفه قابل تمسک برای وجوب احتیاط نیست؛

«و أما عن آیه التهلکه فبأن الهلاک بمعنی العقاب معلوم العدم و بمعنی غیره یکون الشبهه موضوعیه لا یجب فیها الاجتناب بالاتفاق»(۱) .

جواب اشکال دوم: عدم موضوعیه بودن شبهه در صورت احتمال مضرت دنیویه

این اشکال نسبت به عقد اول کلام ایشان که فرموده عقاب مقطوع العدم است مورد توافق غالب بزرگان مثل محقق خراسانی«ره» قرار گرفته است اما نسبت به عقد دوم یعنی شبهه موضوعیه بودن تهلکه غیر عقابی همانگونه که قبلا بیان شد مورد قبول عده ای مثل محقق خراسانی«ره» و سید یزدی«ره» قرار نگرفته است چون آنها می گویند مرجع رفع این شبهه شارع است که باید مشخص کند که آیا در این موارد مفسده و مضرّه وجود دارد یا خیر؟ و هر چه که مرجع حلّ شبهه در آن شارع باشد شبهه حکمیه می شود.

۱- (۳) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۳۹.

مناقشه در جواب فوق: موضوعیه بودن این شبهات

سابقا به این اشکال جواب دادیم به اینکه مرجعیت شارع دو گونه است؛ یک وقت به شارع از حیث شارع بودن و مخترع بودن مراجعه می شود اما یک وقت به شارع از حیث متخصص بودن و مطلع بودن نسبت به امور تکوین مراجعه می شود در اینصورت این مراجعه موجب نمی شود که شبهه حکمیه شود، در اینجا نیز همینگونه است چون مراجعه به شارع از این باب است که معلوم شود آیا ضرری وجود دارد یا خیر؟ پس مراجعه به او از حیث شارعیت نیست بلکه از حیث آگاه بودن به واقع است.

اشکال سوم: تهلکه به معنای «موت» و ما اشبهه و مقطوع العدم بودن آن در شبهات حکمیه

این اشکال بنابر نظر بزرگانی مثل محقق خراسانی«ره» و سید یزدی«ره» است که بخش دوم کلام مرحوم شیخ را قبول نکردند، به همین دلیل اشکال مرحوم شیخ را با بیان این اشکال تعویض کرده اند و آن این است که در موارد دیگر یعنی موارد غیر عقاب مراد از تهلکه مجرد هر ضرری نیست بلکه هلاکتی شبیه به مردن یا شبیه به آن است، پس به هر ضرری هلاکت گفته نمی شود و در شبهات حکمیه ای که فقیه شک در حرمت می کند احتمال چنین ضررهایی که شبیه به موت باشد داده نمی شود و مقطوع العدم است.

اشکال چهارم: یقین به عدم وجود تهلکه به دلیل ادله نقلی و عقلی برائت(ورود ادله برائت بر آیه)

این اشکال از عبارت محقق خراسانی«ره» در کفایه استفاده می شود ایشان می فرماید با وجود دلیل عقلی و نقلی بر برائت، یقین داریم که هیچ مهلکه ای در ارتکاب شبهه وجود ندارد یعنی یقین داریم که نه عقاب وجود دارد و نه مفسده و مضرت دنیوی، چون اگر چنین مهلکه هایی وجود داشت شارع برائت شرعیه را جعل نمی فرمود پس معلوم می شود در موارد شبهات حکمیه، مفسده ملزمه ای که نباید دامن عباد را بگیرد وجود ندارد و یا اگر وجود دارد یا تدارک می شود و یا با مصلحت اقوایی مزاحمت می کند بنابراین با وجود ادله برائت شرعیه قطع به عدم وجود مهلکه پیدا می شود؛

«و معهما(۱) لا مهلکه فی اقتحام الشبهه أصلا»(۲) .

فرق این اشکال با اشکالات قبل این است که در اشکالات قبل می گفتیم به وجدان می دانیم در موارد شبهات حکمیه احتمال تهلکه وجود ندارد اما در این اشکال استناد به جعل شرع می شود و اینکه چون شارع جعل برائت کرده ثابت می شود که عقاب یا مفاسد و مضارّ وجود ندارد.

و به این نکته نیز توجه داریم که هیچ دلیلی موضوع خود را درست نمی کند بنابراین این آیه که می فرماید: (لاتلقوا بأیدیکم الی التهلکه) کار ندارد به اینکه در کجا تهلکه وجود دارد و در کجا وجود ندارد بلکه می فرماید اگر جایی تهلکه وجود داشت از آن اجتناب کنید و ما به ادله برائت یقین پیدا کرده ایم به اینکه در اینجا تهلکه وجود ندارد بنابراین ادله برائت نسبت به آیه تهلکه ورود دارد یعنی آن ادله موجب منتفی شدن موضوع تهلکه می شوند.

تنبیه

نکته ای در فرمایش محقق خراسانی«ره» وجود دارد و آن اینکه ایشان قبلا در برائت عقلی می فرمود عقل نسبت به مفاسد و مضارّ حکم به اجتناب ندارد چون ایشان می گفت عقل حکم به قبح اقدام در موارد احتمال مفسده و مضرّه نمی کند، به همین دلیل باید کلام ایشان در اینجا که می گوید با توجه به برائت عقلی حکم به عدم وجود عقاب و عدم وجود مفسده و مضرّت می کنیم را باید توجیه کنیم و آن اینکه شاید مقصود ایشان این نیست که برائت نقلی و برائت عقلی برای نفی هر دو یعنی احتمال عقاب و احتمال مضرّت می آید بلکه مقصود این است که از مجموع برائت نقلی و عقلی حکم به انتفاء احتمال عقاب و احتمال مضرّت می شود، با این توضیح که دلیل نقلی و عقلی فقط احتمال عقاب را منتفی می کند و مجرد دلیل نقلی هم احتمال عقاب و هم احتمال مفسده و مضرّت را دفع می نماید.

۱- (۴) - یعنی با وجود دلیل عقلی و نقلی بر برائت.

۲- (۵) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص۳۴۵.

اشکال پنجم: اجنبی بودن آیه نسبت به شبهات حکمیه بعد از فحص(۱)

قبل از بیان این اشکال یک نکته تفسیری را بیان می کنیم اگر چه نکات تفسیری این آیه شریفه واگذار به خودتان شده است و آن نکته این است که «باء» در این آیه یا زائده است و یا سببیه، اگر زائده باشد به این معناست که دستانتان را که کنایه از خودتان است در هلاکت نیندازید و اگر «باء» سببیه باشد مفعول محذوف است یعنی (لا تلقوا بایدیکم انفسکم الی التهلکه).

و اما حاصل اشکال بعدی این است که در این آیه شریفه تهلکه مفروض الحصول گرفته شده و نهی از القاء در آن شده است، بنابراین در رتبه قبل از این نهی باید عقاب یا ضرر وجود داشته باشد و جایی عقاب وجود دارد که یا علم تفصیلی به حکم و یا علم اجمالی به آن وجود دارد و یا جایی که شبهات حکمیه قبل از فحص باشد پس این آیه شریفه ربطی به شبهات حکمیه بعد از فحص ندارد.

بنابراین اگر قرار باشد به این آیه شریفه استدلال شود مربوط به اطراف علم اجمالی و یا شبهات حکمیه قبل از فحص است، چون فقط در آن موارد مفروض این است که تهلکه وجود دارد.

ص: ۲۱۸

۱- (۶) -اقول: البته استاد دام ظله این اشکال را به عنوان جواب سوم بیان نمود ولی از آنجا که در ضمن اشکال و جواب به اشکال دوم دو اشکال دیگر نیز تولید شد به همین دلیل آنها را به عنوان اشکال سوم و چهارم و این اشکال را به عنوان اشکال پنجم ذکر نمودیم.

اشکال ششم: ارشادی بودن نهی از القاء در تهلکه

اشکال دیگر این است که به همین قرینه ای که بیان شد این نهی نهی مولوی نیست بلکه نهی ارشادی است چون در جایی که تهلکه مسلم است عقل حکم به «لاتلقوا» می کند و ثانیا تهلکه معلوم است چون یا علم تفصیلی و یا علم اجمالی به آن داریم و یا شبهات حکمیه قبل از فحص است، به همین دلیل است که در این موارد اگر کسی خود را در تهلکه انداخت دو بار عقاب نمی شود، مثلاـ اگر کسی نماز صبح را ترک کرد باید دو بار قضا شود یک بار به دلیل معصیت امر به صلوه و دوم به دلیل معصیت نهی از القاء در مهلکه، در حالیکه هیچ ذهن عرفی نمی فهمد که دو عقاب وجود دارد بلکه این را می فهمد که «لاتلقوا» همان امر و نهی مولوی را تاکید می کند، پس در اینصورت که نهی در آیه نهی ارشادی است باید دید مرشد الیه دلالت بر چه چیزی می کند؟ یعنی باید دید کجا عقاب و مفسده وجود دارد و سپس «لاتلقوا» را جاری نمود.

محقق اصفهانی«ره» در اینجا توضیحات خوبی داده است ایشان می گوید «لاتلقوا بایدیکم الی التهلکه» نه نهی مولوی نفسی است و نه نهی مولوی طریقی، نهی طریقی یعنی اینکه شارع در این موارد می خواهد حکم دیگری را منجز کند مثلاـ در «احتط» شارع می خواهد احکام واقعی را منجز نماید، پس وجوب طریقی یعنی وجوبی که شارع آن را جعل کرده برای اینکه ذوالطریق را منجز کند و در اینجا نهی «لاتلقوا» طریقی نیست چون مفروض گرفته شده است که تهلکه وجود دارد، پس قبل از اینکه بخواهد «لاتلقوا» را بگوید تهلکه وجود دارد به همین دلیل امکان ندارد «لاتلقوا» به داعی تنجیز واقع باشد چون تحصیل حاصل می شود و از طرفی این احتیاط وجوب نفسی نیز ندارد چون در این موارد واضح است که دو عقاب وجود ندارد، پس تنها احتمالی که متصور است این است که این نهی نهی ارشادی باشد.

ص: ۲۱۹

اشکال هفتم: اجمال آیه شریفه به دلیل احتمالات مختلف تفسیری در آن

بزرگانی از مفسرین، فقهاء و اصولیون می گویند تفسیر آیه شریفه تفسیری است که ربطی به باب ندارد و این استدلال و جواب ها ناشی از این است که معنای صحیح آیه شریفه فهمیده نشده است چون اگر به جهات مختلف تفسیری در این آیه توجه شود معلوم می شود که نمی توان چنین استدلالی را از آیه استظهار نمود.

مرحوم امام و برخی از تلامیذ ایشان در المبسوط می گویند سیاق آیات دلالت می کند که تهلکه یک امر دنیوی است و آن شورش و انقلاب فقرا علیه اغنیاست چون در جمله قبل می فرماید: «و انفقوا فی سبیل الله» و در ادامه می خواهد بفرماید اگر انفاق نکنید در مهلکه شورش فقرا واقع می شوید.

شهید صدر«ره» فرموده آیه مردد بین سه احتمال است به همین دلیل مجمل می شود، احتمال اول همین احتمالی است که مستدل طبق آن استدلال می کند.

احتمال دوم این است که جمله دوم در مقام محدود کردن جمله اول است یعنی بعد از اینکه خدای متعال امر به انفاق کرد مسلمان ها تحت تربیت پیامبر در عمل کردن به امر خداوند ممکن بود همه مال خود را انفاق کنند از این رو آیات مبارکات توصیه می کردند که لازم نیست همه دارایی خود را انفاق کنند مثل آیه (و لا تبسطها کل البسط فتقعد ملموما مسحورا)(۱) به این معنا که لازم نیست همه اموال خود را انفاق کنید و یا آیه شریفه (و یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو)(۲) یعنی مازاد بر آنچه که نیاز دارید را انفاق کنید حال آیه(و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه) نیز در همین مقام است یعنی می خواهد بفرماید به اندازه ای انفاق نکنید که خود را در سختی و تنگنا قرار دهید، پس این آیه دوم شرط صحت انفاق را بیان می کند و چنین معنایی ربطی به شبهه حکمیه ندارد، در بعضی از روایات که تفسیر کنز الدقائق آن را جمع کرده است و در تفسیر عیاشی و در کافی شریف نیز نقل شده شاهدی بر این معنا وجود دارد مثل روایت زیر که می فرماید:

۱- (۷) اسراء/سوره۱۷، آیه۲۹.

۲- (۸) بقره/سوره۲، آیه۲۱۹.

«و فی الکافی : عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد و سهل بن زیاد، عن ابن محبوب، عن یونس بن یعقوب، عن حمّاد اللّحّام، عن أبی عبد اللّه- علیه السّلام- قال: لو أنّ رجلا أنفق ما فی یدیه فی سبیل من سبیل اللّه، ما کان أحسن و لا أوفق. أ لیس یقول اللّه- عزّ و جلّ: وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنِینَ ؟ یعنی:المقتصدین»(۱) .

احتمال سوم نیز این است که معنای آیه شریفه این است که انفاق کنید چون ضرر عدم انفاق این است که برکت از مال می رود پس تهلکه به معنای بی برکتی در مال است.

حال اگر به سه احتمال شهید صدر«ره» احتمال مرحوم امام نیز که برخی از عامه مثل بیضاوی به آن شاره کرده اند اضافه شود چهار احتمال در آیه بوجود می آید که اگر کسی یکی از این احتمالات را استظهار کند طبق همان احتمال با آیه معامله می کند همانطور که مرحوم امام احتمال خویش را از آیه شریفه استظهار کرده و دلالت این آیه بر قول به احتیاط را نپذیرفته است و اگر هم هیچ کدام از این احتمالات استظهار نشود آیه شریفه مجمل می شود و باز هم به درد استدلال نمی خورد.

شاهد اجمال در آیه نیز این است که وقتی به روایات نیز مراجعه می شود ملاحظه می شود که در روایات نیز به احتمالات متعدد اشاره شده است مثلا وقتی مامون پیشنهاد ولایتعهدی را به امام رضا علیه السلام داد و حضرت را تهدید کرد که اگر قبول نکند او را می کشد حضرت فرمود: «نهانی الله عن عزوجل ان القی بیدی الی التهلکه»(۲) یعنی اکنون که اینگونه است من قبول می کنم اما به شرط اینکه در هیچ کاری دخالت نکنم.

ص: ۲۲۱

۱- (۹) - تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۲، ص: ۲۶۶.

۲- (۱۰) - .أمالی(للصدوق)، النص، ص: ۷۰

بنابراین امام رضا علیه السلام برای تقیه به این آیه استشهاد نمود و ربطی به احتمالات دیگر ندارد در نتیجه مردد بین این احتمالات می شویم الا اینکه جامع بین این احتمالات را بپذیریم که در جلسه آینده به آن خواهیم پرداخت.

۹۶/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

پاسخ به اشکال هفتم: اراده معنای جامع از تهلکه۱

نکته۲

آیه پنجم: آیات آمره به تقوا۲

اشکالات دلیل پنجم۳

اشکال اول: عدم منافات حکم به برائت با تقوای الهی۳

اشکال دوم: عدم ظهور اتقوا الله در وجوب۳

پاسخ به اشکال دوم۴

پاسخ اول: عدم ارتباط معنای تقوا با مستحبات و مکروهات۴

پاسخ دوم: ارجح بودن تصرف در ماده در موارد دوران۵

موضوع: استدلال به آیات/آیات تقوا /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

اشکال هفتم به آیه تهلکه این بود که معنای این آیه شریفه مردد بین احتمالات متعددی است که برخی از آنها ربطی به استدلال بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه ندارد به همین دلیل امر آیه مردد می شود بین مفادی که استدلال به آن صحیح است و مفادی که استدلال به آن صحیح نیست و همانطور که در جلسه گذشته بیان شد مجموعا چهار احتمال از طرف شهید صدر«ره» و مرحوم امام مطرح شد در نتیجه نمی توان به آیه شریفه استدلال نمود.

پاسخ به اشکال هفتم: اراده معنای جامع از تهلکه

بعید نیست که گفته شود اشکالی ندارد که از این آیه شریفه جامع آن احتمالات اراده شده باشد، به این معنا که خدای متعال از القاء در مفسده مطلقا نهی فرموده است، شاهد آن نیز روایاتی است که در تفسیر آیه تهلکه بیان شده مثل تقیه نکردن و القاء

در قتـل و امثـال آنهـا، حـال یکی از مصادیق تهلکه این است که انسان به گونه ای انفاق نکنـد که مبتلا به فقر شود و همچنین مصـداق دیگر تهلکه این است که انفاق کند تا مبتلا به شورش فقرا نشود و نیز عدم انفاق در جهاد موجب می شود که دشـمن مسـلط شود و یـا عـدم انفـاق موجب بی برکتی در مـال می شود همه این موارد از مصـادیق تهلکه کلی می باشـند، مخصوصـا روایاتی نیز که در ذیل این آیه برای تهلکه های مختلف وارد شده شاهد این است که جامع تهلکه اراده شده است.

ص: ۲۲۲

پس این اشکال وارد نیست و اشکال اصلی همان اشکالات قبل می باشد.

نکته

نکته ای در اینجا بایـد عرض شود و آن اینکه در ذیل اشـکال اول، محقق اصـفهانی«ره» دفع دخل هایی را بیان نمود که ظاهرا فرمایش ایشان ناظر به کلام محقق حائری«ره» در درر می باشد؛

«فیه ان الظاهر ان إلقاء النّفس فی التهلکه أعم من الإقـدام علی الهلکه الیقینیه و المحتمله عرفاً و لا أقل من شـمولها لموارد الظن بالتهلکه و ان کان غیر معتبر فیلحق به الشک لعدم القول بالفصل »(۱) .

فرمایش محقق حائری یک مؤید لغوی دارد و آن اینکه در کتب لغت بعضـی تهلکه را تفسـیر کرده اند به وقوع در مسـیری که معلـوم نیست به کجـا منتهی می شـود؛ «الایقـاع فی مسـیر لاـ تـدری بمـا ینتهی»، در اینصورت فرمـایش محقق حـائری«ره» وجه وجیهی دارد چون عـدم احتیـاط در مواردی که احتمـال عقاب یا مظنه عقاب وجود دارد قرار گرفتن در مسـیری است که نمی دانیم به کجا می انجامد؟

حال اگر بپذیریم که معنای تهلکه همین است طبق اشـکالات قبلی گفته می شود ما به اسـتناد حکم شارع می دانیم این مسیر به عقـاب و جهنم منتهی نمی شود و همچنین طبق نظر کسـانی که برائت عقلی را قبول دارنـد چون عقاب بلابیان قبیـح است یقین داریم این مسیر به عقاب منتهی نمی شود.

پس استدلال به این آیه شریفه به جمیع تقاریبش تمام نیست.

آیه پنجم: آیات آمره به تقوا

این آیات با چند تعبیر ذکر شده اند؛

تعبیر اول: (اتقوا الله)

تعبیر دوم: (اتقوا الله حق تقاته)(۲)

ص: ۲۲۳

۱- (۱) - درر الفوائد، ج ۲، ص: ۹۲.

۲- (۲) - .آل عمران ۱۰۲

تعبیر سوم: «اتقوا الله مااستطعتم (۱))

و اما تقریب استدلال به آیاتی که اطلاق دارد این است که این آیات می گویند: «اتقوا الله» و تقوای خدای متعال این است که در شبهات و اموری که معلوم نیست خدا راضی است اجتناب شود چون تقوا مراتبی دارد مرتبه اول اجتناب از معلوم الحرمه و انجام معلوم الوجوب و مرتبه دوم اجتناب از محتمل الحرمه و انجام محتمل الوجوب می باشد.

و اما تقریب استدلال به آیه «اتقوا الله حق تقاته» این است که اگر شمول آیات مطلق نسبت به موارد شبهات مورد تردید باشد لکن در این آیه به قرینه «حق تقاته» موارد شبهات را نیز شامل می شود چون حق تقوای الهی این است که دقت کنید از شما غیر مرضی خدای متعال سر نزند و چون در شبهات حکمیه احتمال دارد ارتکاب یا ترک آنها مورد رضایت خدای متعال نباشد به همین دلیل احتیاط می کنیم تا رضایت خداوند را احراز نماییم.

و اما تقریب استدلال به آیه «اتقوا الله مااستطعتم» نیز به این است که هر چه قدرت دارید تقوای الهی پیشه کنید که لازمه آن احتیاط در موارد شبهات حکمیه می باشد.

استدلال به این آیات، هم مورد تمسک شهید اول«ره» در ذکری برای برخی مسائل است و هم شیخ اعظم«ره» به آنها استدلال نموده است.

اشکالات دلیل پنجم

وجوهی از اشکالات وجود دارد که در ذیل مورد بررسی قرار می گیرند؛

اشکال اول: عدم منافات حکم به برائت با تقوای الهی

شیخ اعظم در فرائد فرموده:

«و أمّا عمّا عدا آیه التهلکه: فبمنع منافاه الارتکاب للتقوی و المجاهده»(۲) .

۱- (۳) - .تغابن ۱۶

۲- (۴) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۶۳.

توضیح مطلب این است که تقوا یعنی مراعات خواسته های خداوند متعال و در شبهات حکمیه بعد از جعل برائت و تجویز شرعی، مخالفت با احتیاط منافاتی با تقوای الهی ندارد. بنابراین اگر با استناد به حکم شرعی کاری مورد ارتکاب قرار بگیرد تقوای الهی زیر پا گذاشته نشده است یعنی همانطور که اگر به حکم واقعی چیزی را حلال بداند انجام دادن آن مخالف تقوا نیست اگر به حکم ظاهری ترخیص داشته باشد نیز انجام آن منافاتی با تقوا ندارد.

این فرمایش فرمایش تمامی است.

اشکال دوم: عدم ظهور اتقوا الله در وجوب

این اشکال از محقق حائری«ره» است که در درر آن را بیان کرده است، ایشان فرموده «اتقوا الله» هم شامل واجبات و مستحبات و هم شامل محرمات و مکروهات می باشد، به خصوص «اتقوا الله حق تقاته» و عرف نیز کسانی که اهل انجام واجبات و مستحبات و نیز اجتناب از محرمات و مکروهات هستند را اتقی از کسانی که فقط واجبات و محرمات را مراعات می کنند می دانند، از طرف دیگر قطعا نسبت به مستحبات و مکروهات تقوا واجب نیست، پس امر دائر می شود بین اینکه یا در اینجا تصرف در ماده شود تا وجوب «اتقوا الله» تحفظ شود و موارد مستحبات و مکروهات از آن تخصیص زده شود که نتیجه آن می شود «اتقوا الله الا فی المستحبات و المکروهات» و یا اینکه تصرف در هیات شود تا گفته شود: «اتقوا الله» در مطلق رجحان استعمال شده نه وجوب که در اینصورت هم شامل واجبات و محرمات می شود و هم شامل مستحبات و مکروهات. پس امر دائر بین تصرف در ماده و تصرف در هیات می باشد و اگر امر دائر شود بین تصرف در ماده و تصرف در هیات، تصرف در هیأت راجح است چون استعمال صیغ امر در مستحبات به اندازه ای مشهور است که به قول برخی مثل صاحب معالم مجاز مشهور شده است، پس تصرف در هیات با دأب شارع سازگارتر است به همین دلیل در هیأت تصرف می کنیم و «اتقوالله» را حمل بر مطلق رجحان می کنیم، در نتیجه معنا این می شود که واجب نیست تقوا پیشه کنید ولی رعایت آن بهتر است و ترجیح دارد، به همین دلیل این آیه شریفه نمی تواند قول به وجوب احتیاط را ثابت نماید.

ص: ۲۲۵

علاوه بر اینکه این مطلب را اضافه کنیم که اگر هم نپذیریم که در موارد دوران بین تصرف در ماده یا هیات، تصرف در هیات راجح است لکن می گوییم باز هم چون دو احتمال وجود دارد استدلال مورد خدشه قرار می گیرد.

«ان الاتقاء یشمل فعل المندوبات و ترک المکروهات و لا إشکال فی عدم وجوبهما فیدور الأمر بین تقیید الماده بغیرهما و بین التصرف فی هیئه الطلب بحملها علی إراده مطلق الرجحان حتی لا ینافی فعل المندوب و ترک المکروه و لا إشکال فی عدم أولویه الأول ان لم نقل بأولویه الثانی من جهه کثره استعمالها فی غیر الوجوب حتی قیل انه صار من المجازات الراجحه المساواه احتمالها مع الحقیقه»(۱) .

شیخ اعظم«ره» در رسائل پس از بیان اشکال اول اشکال دیگری نیز به این آیه شریفه وارد کرده وفرموده:

«مع أنّ غایتها الدلاله علی الرجحان علی ما استشهد به الشهید رحمه اللّه »(۲) .

که ممکن است وجه آن همین مطلبی باشد که محقق حائری«ره» در مقام اشکال به آیه شریفه در درر بیان نمود.

پاسخ به اشکال دوم

تلمیذ محقق ایشان -مرحوم امام- به اشکال استاد خود دو پاسخ داده است؛

پاسخ اول: عدم ارتباط معنای تقوا با مستحبات و مکروهات

این مطلب که این آیه شامل مستحبات ومکروهات نیز می شود تمام نیست، چون طبق عرف و لغت و مستفاد از نصوص شرعیه تقوا یعنی پرهیز از مضرّات یا محتمل المضرّات چون تقوا از «وقایه» به معنای «خود را حفظ کردن» می باشد به همین دلیل تقوا حتی شامل واجبات نمی شود چون خود واجبات مضرّت ندارد تا انسان از آن پرهیز داشته باشد مگر به این لحاظ که ترک واجب مضرّت دارد، بنابراین در باب مستحباب و مکروهات که اصلا مضرّتی وجود ندارد تقوا شامل آنها نمی شود؛

۱- (۵) - درر الفوائد، ج ۲، ص: ۹۱.

۲- (۶) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۶۳.

«أولا: فان شمول الاتقاء لفعل المندوب و ترک المکروه مورد منع، فان التقوی عباره عن الاحتراز عما یوجب الضرر، أو یحتمل فی فعله أو ترکه الضرر، و لیس المندوب و المکروه بهذه المثابه، و اما شموله لمشتبه الحرمه أو الوجوب، فلاحتمال الضرر فی فعله أو ترکه و یشهد علی المعنی المختار الاستعمالات الرائجه فی الکتاب و السنه»(۱) .

کسی در حاشیه محقق یزدی«ره» -تقریرات بحث ایشان- جمله ای گفته که برخی حکایت کرده اند که برخی روایاتی داریم که در ذیل آیه شریفه «ان اکرمکم عند الله اتقاکم» وارد شده است و دلالت دارد بر اینکه اتقی یعنی کسی که مستحبات را هم انجام می دهد و مکروهات را ترک میکند، ایشان آدرسی که در آنجا می دهد از تفسیر برهان است لکن من تفسیر برهان را که ملاحظه کردم چنین مطلبی ندیدم.

به هر حال فرمایش امام این است که به نظر عرف تقوا پرهیز از ما فیه المضرّه می باشد در حالیکه در مستحبات و مکروهات مضره ای وجود ندارد بنابراین آیه شریفه شامل مستحبات و مکروهات نمی شود در نتیجه اشکال مذکور صحیح نیست.

پاسخ دوم: ارجح بودن تصرف در ماده در موارد دوران

پاسخ دیگر مرحوم امام این است که این مطلب که در دوران بین تصرف در ماده و تصرف در هیأت، تصرف در هیأت اولی است صحیح نیست بلکه تصرف در ماده فراوان است ایشان می گوید مشکل است که کلامی از شارع یافت شود که تصرف در ماده نشده باشد یعنی تخصیص یا تقیید به آن وارد نشده باشد، به خلاف تصرف در هیأت که فراوانی چندانی ندارد و بعید است محقق حائری«ره» در فقه به این سخن خود عامل باشد و الا مستلزم تاسیس یک فقه جدید است. مثلا اگر مولا گفته باشد «اکرم العلما» و سپس گفته باشد «لا تکرم الفساق من العلما» اینگونه نیست که جمله «اکرم العلما» حمل بر استحباب شود بلکه حمل بر تخصیص می شود به این معنا که مراد متکلم وجوب اکرام علمای عادل می باشد.

۱- (۷) - تهذیب الأصول (للإمام الخمینی - طبع قدیم)، ج ۲، ص: ۲۵۶.

«و اما ثانياً، فلو سلم كون استعمال الهيئه فی غير الوجوب كثيرا إلّا ان تقييد الماده أكثر، بل قلما تجد إطلاقا باقيا على إطلاقه و هذا بخلاف هيئه الأمر فهی مستعمله فی الوجوب و اللزوم فی الكتاب و السنه إلی ما شاء اللّه (أضف) إلی ذلك ان ترجيح التصرف فی الهيئه علی التصرف فی الماده يوجب تأسيس فقه جديد، و لا أظن انه (قدس سره) كان عاملا بهذه الطريقه فی الفروع الفقهيه، و ان تكرر منه القول بترجيح التصرف فی الهيئه علی الماده فی مجلس درسه»(۱) .

بنابراین اشکال محقق حائری«ره» به استدلال بر آیات تقوا وارد نمی باشد.

۹۶/۱۰/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته۱

بیان اول اشکال دوم: تقدیم تصرف در هیأت در موارد دوران(بیان محقق حائری«ره»)۱

پاسخ اول به بیان اول اشکال دوم: خروج تخصصی مستحبات و مکروهات از آیه شریفه۲

پاسخ دوم به بیان اول اشکال دوم: رائج بودن تقدیم تصرف در ماده۲

مناقشه در پاسخ اول: وجود احتمال ضرر در مکروهات۲

پاسخ به مناقشه فوق: عدم شمول معنای تقوا نسبت به ضرر در مکروهات۲

بیان دوم اشکال دوم: آبی از تخصیص بودن آیات آمره به تقوا۳

پاسخ به بیان دوم: حکومت ادله برائت در شبهات موضوعیه بر این آیات۳

مناقشه در پاسخ فوق: آبی بودن حکومت در این موارد۴

بیان سوم بر اشکال دوم:ارشادی بودن این آیات۴

وجه اول: محال بودن امر مولوی به تقوا۴

وجه دوم: عدم تعدد عقاب در صورت مخالفت با تقوا۵

موضوع: استدلال به کتاب/ آیات تقوا /احتیاط /اصول عملیه

ص: ۲۲۸

۱- (۸) - تهذیب الأصول (للإمام الخمینی - طبع قدیم)، ج ۲، ص: ۲۵۷.

خلاصه مباحث گذشته

بحث در آیه شریفه «فاتقوا الله حق تقاته» یا «اتقوا الله مااستطعتم» بود، تقریب استدلال و برخی از اشکالات بیان شد، اشکال دوم این بود که آیات آمره به تقوا دلالت بر مطلق رجحان می کنند نه وجوب، همانطور که شیخ اعظم«ره» و برخی دیگر از بزرگان فرموده اند، پس این آیات وجوب احتیاط را ثابت نمی کنند.

بیان اول اشکال دوم: تقدیم تصرف در هیأت در موارد دوران(بیان محقق حائری«ره»)

شیخ اعظم«ره» پس از اینکه فرمود غایت آیات این است که مطلق رجحان ثابت می شود وجهی برای آن بیان نکرد ولی بیاناتی برای این اشکال وجود دارد که بیان اول از محقق حائری«ره» در درر بود که فرمود در این موارد امر دائر است بین اینکه تصرف در ماده شود یا تصرف در هیأت، چون قطع داریم که در موارد شک در مستحبات و مکروهات احتیاط واجب نیست، پس یا باید تصرف در ماده کنیم به اینکه موارد مستحبات و مکروهات را از تحت تقوا خارج کنیم و یا اینکه در هیأت تصرف کنیم و بگوییم صیغه امر در این آیات استعمال در مطلق رجحان شده است نه وجوب، حال در دوران امر بین تصرف در ماده و تصرف در هیأت، تصرف در هیأت اولی است چون در زبان شارع شایع است که هیأت امر در استحباب استعمال می شود به همین دلیل است که استعمال صیغه امر در استحباب تبدیل به مجاز شایع شده است از این روست که صاحب معالم می گوید حمل هیأت بر وجوب هم قرینه می خواهد چون دلالت صیغه امر بر وجوب و استحباب مساوی است و مثل استعمال لفظ در مشترک لفظی می باشد که برای تعیین مراد نیاز به قرینه معیِّنه می باشد.

پاسخ اول به بیان اول اشکال دوم: خروج تخصصی مستحبات و مکروهات از آیه شریفه

همانطور که در جلسه قبل ذکر شد تلمیذ محقق ایشان یعنی مرحوم امام اشکال کردند به اینکه مستحبات و مکروهات تخصصا از این آیه خارج است و نیاز به تخصیص ندارد تا دوران پیش بیاید، چون تقوا در لغت، عرف و شرع به معنای احتراز از «ما یوجب الضرر» یا «ما یحتمل فیه الضرر» است و در مستحبات و مکروهات اصلا احتمال ضرر وجود ندارد پس دوران پیش نمی آید تا نیاز باشد تصرف در هیأت صورت بگیرد.

پاسخ دوم به بیان اول اشکال دوم: رائج بودن تقدیم تصرف در ماده

علاوه بر اینکه اگر چنین مطلبی درست باشد مستلزم تاسیس فقه جدیدی است که خود ایشان به آن ملتزم نیست و از طرفی تصرف در ماده در لسان شارع بیشتر از تصرف در هیأت می باشد، بنابراین اگر هم در اینجا دوران صورت بگیرد باید تصرف در ماده را مقدم نمود و گفت آیه شریفه به موارد مستحبات و مکروهات تخصیص می خورد.

مناقشه در پاسخ اول: وجود احتمال ضرر در مکروهات

ممکن است در این مطلب که در مکروهات ضرر نیست مناقشه شود به اینکه بنابر مبنای تبعیت احکام از مفاسد و مصالح در مکروهات نیز احتمال ضرر وجود دارد اگر چه این ضرر ضرر غیر الزامی باشد.

پاسخ به مناقشه فوق: عدم شمول معنای تقوا نسبت به ضرر در مکروهات

این اشکال اگر چه به حسب ظاهر ممکن است وارد باشد اما به حسب عظمت قائل باید گفت مراد ایشان از محتمل الضرر ضرر مهم است، نه ضررهای غیر مهم، و مسلم است که در مورد ترک مستحبات و فعل مکروهات قطعا عقاب وجود ندارد چون شارع خود ترخیص داده است و نیز معلوم می شود که ضررهای بزرگ نیز وجود ندارد چون وقتی عقاب ثابت نیست معلوم است که ضررهای مهم و بزرگ نیز وجود ندارند و اگر هم ضرر وجود داشته باشد یا ضرری است که متدارک است و یا اگر وجود دارد مزاحم با یک امر اهم می باشد که در این موارد مقتضای تقوا این است که به گونه ای رفتار کنیم که مرتکب مفسده اقوی و ضرر اهم نشویم حتی اگر منجر شود به اینکه یک ضرر کوچک و غیر مهم را مرتکب شویم، پس تقوا احتراز از ضررهایی است که یا عقاب است و یا ضررهایی است که تدارک نشده و یا در مقابل آن مصلحت اقوایی وجود نداشته است.

برای اینکه این اشکال به مرحوم امام وارد نشود کلام ایشان را اینگونه تعویض می کنیم که تقوا در ارتکاز متشرعه –که از مجموع کلمات شارع استفاده می شود- احتراز از ضرر است به گونه ای که ترک مستحب و یا انجام مکروهات مخالف تقوا نباشد، بله اگر کل مستحبات ترک شود و یا کل مکروهات انجام شود در اینصورت همانطور که علامه مجلسی«ره» فرموده حرام است و مخالف با تقواست و برخی دیگر نیز بالاتر از آن گفته اند که ترک نوع هر مستحبی جایز نیست، لکن در ارتکاز متشرعه کسی که احیانا برخی از مستحبات را انجام نمی دهد مخالفت با تقوا نکرده است پس تقوا داشتن ملازمه با انجام مستحبات و ترک مکروهات ندارد بلکه کسی که واجبات را انجام می دهد و محرمات را ترک می کند در نزد عرف متشرعه «اتقوا الله» را اطاعت کرده است.

بیان دوم اشکال دوم: آبی از تخصیص بودن آیات آمره به تقوا

بیان دوم بر اینکه مراد از آیات تقوا مطلق رجحان است نه وجوب، بیانی از خود مرحوم امام است که از دو مقدمه تشکیل شده است؛

مقدمه اول این است که این آیات وزانی دارد که ابای از تخصیص دارد مثل اینکه گفته شود ظلم نکنید الا در برخی موارد، حال امر به تقوا نیز معنایی دارد که هر نوع استثنایی را قبیح می کند.

مقدمه دوم این است که قطعا در شبهات موضوعیه برائت ثابت است در حالیکه احتمال عقاب و ضرر در آن وجود دارد، حال اگر بخواهیم شبهات موضوعیه را تخصیص بزنیم ابای از تخصیص دارد و اگر بخواهیم تخصیص نزنیم باید در هیأت تصرف کنیم و بگوییم مطلق رجحان اراده شده است، پس به این قرینه که آیات تقوا شامل شبهات موضوعیه نیز می شود و اینکه اگر بخواهیم تخصیص بزنیم ابای از تخصیص دارد در اینصورت باید در هیأت تصرف کنیم و آیه را حمل بر مطلق رجحان نماییم؛

«نعم یتعیّن فی المقام حمل الهیئه علی مطلق الرجحان، و عدم ارتکاب التقیید فی المادّه لخصوصیّه فیه، لا لما ذکره؛ و ذلک لأنّ الآیات الشریفه آبیه عن التقیید، فإنّ الاستثناء من قوله: اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ و أمثاله یکون بشیعاً، فلا یجوز أن یقال: «اتّقوا اللّه ما استطعتم إلّا فی مورد کذائیّ» و لمّا کانت الآیات الشریفه شامله للشبهات الموضوعیّه و الحکمیّه، و لا یجب الاحتیاط فیها بلا إشکال، یدور الأمر بین تقییدها بغیرها و بین حمل الأوامر علی مطلق الرجحان، و حیث کان التقیید غیر جائز یتعیّن الحمل علیه»(۱) .

پاسخ به بیان دوم: حکومت ادله برائت در شبهات موضوعیه بر این آیات

ولد محقق ایشان به بیان والد معظم خویش پاسخ داده است به اینکه در اینجا دو چیز وجود دارد یکی شبهات موضوعیه و دیگری شبهات وجوبیه.

در شبهات موضوعیه شارع جعل حلیت کرده است به این نحو که ادله برائت در شبهات موضوعیه حاکم بر آیات تقوا می باشند نه اینکه مخصص این آیات باشند، بنابراین ادله وارده در شبهات موضوعیه به حکومت و تعبد می فرماید آیات آمره به تقوا شبهات موضوعیه را شامل نمی شود.

و اما در شبهات حکمیه وجوبیه که نمی توان ادعای حکومت نمود چون ادله برائت در شبهات وجوبیه لسان حکومت ندارند لکن اشکالی ندارد که در آن موارد قائل به وجوب احتیاط شویم همانطور که مرحوم استرآبادی قائل به وجوب احتیاط در شبهات وجوبیه نیز شده است؛

«و فیه: أنّ الالتزام بالاحتیاط فی الشبهات الوجوبیّه ممکن، کما عن الأسترابادیّ ، و أمّا فی الشبهات الموضوعیّه فأدلّتها حاکمه بجعل الحلّیه، فلا یلزم خلاف التقوی تعبّدا و حکومه، و لیست تلک الأدلّه بالنسبه إلی الآیات بلسان التقیید، کما لا یخفی»(۲) .

ص: ۲۳۲

۱- (۱) أنوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه، السید روح الله الموسوی الخمینی، ج۲، ص۸۴.

۲- (۲) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۱.

مناقشه در پاسخ فوق: آبی بودن حکومت در این موارد

حق این است که این اشکال به کلام مرحوم امام وارد نیست، چون همانطور که در مباحث حکومت ذکر شد برخی از احکام، مشترک بین تخصیص و حکومت است همانطور که عده ای از بزرگان گفته اند بازگشت بسیاری از حکومت های تضییقی به تخصیص است، بنابراین اگر جمله ای آبی از تخصیص باشد باید گفت آبی از حکومت نیز می باشد به همین دلیل برخی از تفاسیر برای کلام صحیح نیست مثلا اگر کسی بگوید: «لاتظلم» بعد بگوید: «بردن مال مردم بدون اذن آنها ظلم نیست»، نمی توان گفت جمله دوم حاکم بر جمله اول است و آن را تفسیر می کند.

بیان سوم بر اشکال دوم:ارشادی بودن این آیات

بیان دیگری بر اینکه آیات تقوا دال بر وجوب نیستند از مرحوم امام وجود دارد و آن این است که آیات امر کننده به تقوا حمل بر مولویت نمی شود بلکه یک امر ارشادی است و در اینصورت تابع مرشد الیه است. در بیان وجه اینکه این آیات ارشادی هستند دو وجه وجود دارد که یکی از آنها از مرحوم امام و دیگری از فرزند ایشان می باشد؛

وجه اول: محال بودن امر مولوی به تقوا

این وجه از خود امام است که می گوید امر مولوی به تقوا محال است چون وزان امر به تقوا وزان امر به اطاعت خداست، پس همانطور که امر به اطاعت محال است امر به تقوی نیز محال می باشد در نتیجه این امر ارشادی است به این معنا که خدای متعال ذهن ها را توجه می دهد به اوامری مثل صلوه و صوم و دیگر تکالیف که نباید از آنها غافل شد؛

ص: ۲۳۳

مضافاً إلی أنّ الآیات شامله للمحرّمات و الواجبات المعلومه، و لا إشکال فی امتناع تعلّق الأمر التعبّدیّ بوجوب إطاعتهما، فیجب حمل الأوامر فیها علی الإرشاد، فتصیر تابعه للمرشد إلیه»(۱) .

وجه دوم: عدم تعدد عقاب در صورت مخالفت با تقوا

این وجه از حاج آقا مصطفی«ره» است که می گوید اگر امر به تقوا مولوی باشد لازمه اش این است که دو عقاب بر ترک واجبات وجود داشته باشد یکی به دلیل معصیت امر آن واجب و دیگری به دلیل معصیت از امر به تقوا، در حالیکه ضروری است که چنین مطلبی صحیح نمی باشد، پس معلوم می شود این امر مولوی نیست و ارشادی است؛

«و الذی هو حقّ الجواب: أنّ حمل الهیئه علی الوجوب النفسیّ، یستلزم تعدّد العقاب فی موارد المحرّمات و الواجبات، و هذا ممّا لا یمکن الالتزام به لنا و للأخباریّ»(۲) .

۹۶/۱۰/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث استدراکی۱

پاسخ سوم به بیان اول اشکال دوم: عدم وجوب تقوا نسبت به مستحبات و مکروهات به دلیل استعمال صیغه امر در مطلق بعث۱

ادله ارشادی بودن اوامر تقوا۲

دلیل اول: استحاله مولوی بودن امر به تقوا(تسلسل یا لغویت)۲

اشکال به دلیل اول: عدم استحاله عقلی۳

موضوع: استدلال به کتاب/آیات تقوا /احتیاط /اصول عملیه

بحث استدراکی

پاسخ سوم به بیان اول اشکال دوم: عدم وجوب تقوا نسبت به مستحبات و مکروهات به دلیل استعمال صیغه امر در مطلق بعث

مطلبی در رابطه با عبارت محقق حائری«ره» از جلسه قبل فراموش شده که امروز استدراک می شود و آن اینکه همانطور که گذشت ایشان گفت در آیات آمره به تقوا، امر دائر بین تصرف در ماده و تصرف در هیأت است، چون می دانیم در مستحبات و مکروهات تقوا واجب نیست، پس یا باید در ماده تصرف شود و آیات، تخصیص به موارد غیر مستحبات و مکروهات شود و یا اینکه اگر در این موارد تخصیص زده نمی شود لکن در هیأت تصرف شود و گفته شود «اتقوا الله» در وجوب استعمال نشده بلکه در مطلق رجحان استعمال شده است و در دوران بین این دو امر تصرف در هیأت مقدم است چون تصرف در هیأت شایع

است، مرحوم امام جواب دادند به اینکه دوران در این موارد وجود ندارد چون تقوا شامل موارد مستحبات و مکروهات نمی شود، با این توضیح که در ارتکاز متشرعه این است که انجام مستحبات و ترک مکروهات جزء تقوا نیست به این معنا که اگر کسی ملتزم به واجبات و ترک محرمات باشد ولی التزام به انجام مستحبات و ترک مکروهات نداشته باشد منافاتی با تقوا ندارد.

ص: ۲۳۴

۱- (۳) - انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه، ج ۲، ص: ۸۴.
۲- (۴) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۱.

بیان محقق حائری«ره» جواب دیگری دارد ولی مرحوم امام با اینکه این مبنا را قبول دارد ولی بر اساس آن جواب مشی نفرموده است و آن این است که اگر بپذیریم که تقوا شامل مستحبات و مکروهات نیز می شود و امر در این آیات امر مولوی است ولی باز هم دوران پیش نمی آید چون همانطور که در محل خودش تحقیق شده است صیغه امر در وجوب استعمال نمی شود همانطور که صیغه نهی در حرمت استعمال نمی شود، بلکه صیغه امر در اصل بعث استعمال می شود لکن وقتی مولا بعث به چیزی کرد این بعث موضوع حکم عقل قرار می گیرد به اینکه عقل حکم به وجوب آن می کند مادامیکه مرخّصی از جانب شارع وارد نشود، پس هیأت در وجوب و یا در بعثِ برانگیخته شده از مبادی الزامیه استعمال نمی شود بلکه در اصل بعث استعمال می شود. این مبنای محقق نائینی«ره» است که بعدا مورد قبول دیگران نیز واقع شده است و مرحوم امام نیز آن را پذیرفته است با این تفاوت که مرحوم امام نمی گوید بعث مولا- موضوع حکم عقل است بلکه ایشان می گوید بعث مولا حجت عقلایی بر امتثال است مادامیکه مرخصی نرسیده است، حال در مانحن فیه اگر چه ممکن است تقوا شامل مستحبات و مکروهات نیز بشود لکن چون این امر استعمال در مطلق بعث شده است به همین دلیل در مواردی مثل واجبات و محرمات که مرخص شرعی وجود ندارد عقل حکم به الزام مراعات تقوا می کند، اما در مواردی مثل مستحبات و مکروهات که مرخص شرعی وجود دارد عقل حکم به الزام مراعات تقوا نمی کند و به قول مرحوم امام در موارد مستحبات و مکروهات حجت عقلائیه بر لزوم رعایت تقوا وجود ندارد.

ص: ۲۳۵

پس دوران امر بین تصرف در ماده یا تصرف در هیأت بنابر مبنای کسانی است که می گویند صیغه امر در وجوب استعمال می شود اما بنابر این مبنا که هیأت امر در وجوب استعمال نمی شود بلکه در مطلق بعث استعمال می شود اصلا دورانی پیش نمی آید.

شاید مرحوم امام که در جواب به محقق حائری«ره» از این بیان استفاده نکرده هنوز این مبنا را در آن زمان اتخاذ نکرده بوده و یا می خواسته طبق مسلک قوم و مسلک استاد خود سخن بگوید.

بنابراین طبق این سخن که امر در «اتقوا الله» امر مولوی است جواب صحیح همین است که گفته شود امر، در اصل بعث استعمال شده است در نتیجه نسبت به واجبات و محرمات عقل حکم به وجوب تقوا می کند و نسبت به مستحبات و مکروهات چون دلیل بر ترخیص وجود دارد حکم به وجوب تقوا نمی کند.

مبنای مختار ما نیز همین است که صیغه امر در وجوب استعمال نشده است.

بنابراین در ما نحن فیه در صورتی که ادله برائت شرعی تمام باشد آن ادله به منزله مرخِّص در شبهات حکمیه هستند در نتیجه رعایت تقوا در شبهات حکمیه واجب نیست بله کسی که ادله برائت را تمام نداند نمی تواند چنین جوابی بدهد چون دلیل مرخِّص برای او ثابت نیست و طبق ظاهر آیه باید تقوا در موارد شبهه را رعایت نماید.

ادله ارشادی بودن اوامر تقوا

بیان اخیر بر اینکه آیات آمره به تقوا دال بر وجوب نیستند بیان مرحوم امام بود که فرمود اوامر تقوا مولوی نیستند بلکه ارشادی هستند و تابع مرشد الیه می باشند، در نتیجه وجوب ثابت نمی شود، حال در دلیل بر ارشادی بودن این اوامر وجوهی بیان شده است؛

دلیل اول: استحاله مولوی بودن امر به تقوا(تسلسل یا لغویت)

دلیل اول از مرحوم امام بود که ایشان دو مقدمه را به هم ضمیمه کرد تا ارشادی بودن اوامر تقوا را ثابت نماید:

مقدمه اول این بود که آیه «اتقوا الله» قطعا واجبات و محرمات را شامل می شود.

مقدمه دوم این بود که در جایی که شارع واجبات و محرماتی را جعل کرده ممتنع است که همان واجبات و محرمات را موضوع برای یک وجوب مولوی دیگر قرار دهد مثل اینکه بگوید آن واجبات و محرمات را اطاعت کنید مثلا با یک دلیل بفرماید: «صلّوا صلاه الظهر» و سپس امر دیگر کند و بگوید: «اطیعوا امری بصلاه الظهر».

در نتیجه باید اوامر تقوا را حمل بر ارشادی بودن نمود چون اگر حمل بر مولویت شوند مستلزم محال می باشند.

اما در بیان وجه استحاله ممکن است گفته شود همان وجهی است که در «اطیعوا الله» گفته می شود به اینکه اگر اوامر اطاعت را مولوی فرض کنیم تسلسل لازم می آید در اینجا نیز می آید.

اشکال به دلیل اول: عدم استحاله عقلی

این فرمایش محل تاملاتی است چون آنچه که استحاله دارد این نیست که چند امر مولوی پشت سر هم آورده شود چون عقل مانعی نمی بیند از اینکه دو امر که تعلق به فعل واحد گرفته وجوب شرعی داشته باشد، در حالیکه خود عقل نیز حکم به امتثال آن فعل می کند، چون در اینصورت نه در مقام امتثال مشکلی پیش می آید و نه در مقام جعل مشکلی پیش می آید، مثل این است که گفته شود: «اکرم العالم» و «اکرم الهاشمی» چون مکلف می تواند برود یک هاشمی غیر عالم پیدا کند و اکرام نماید و مکلف دیگر می تواند برود و عالم غیر هاشمی پیدا کند و اکرام نماید و مکلف سوم نیز اگر بخواهد می تواند یک عالم هاشمی را پیدا کند و اکرام نماید تا هر دو عنوان را با فعل واحد امتثال کرده باشد و یا مثل اینکه بزرگان فرموده اند امر به نافله مغرب و غفیله را می توان به یک دو رکعتی امتثال نمود چون هر دو تصادق بر یک موضوع خارجی دارند، پس مجرد تکرار امر به یک فعل استحاله ندارد بلکه آنچه که استحاله دارد این است که گفته شود عقل در مقابل اوامر مولا ـ حکمی ندارد و چیزی را درک نمی کند و اطاعت فرع بر این است که خودش امر به اطاعت کند، پس اگر گفته شود عقل حکم به اطاعت مولا نمی کند به این معنا که اگر امر به صلاه کرد در صورتی با ترک صلاه عقاب می شود که امر به اطاعت نیز کرده باشد چنین حرفی محال است چون اگر عقل حکم به اطاعت صلاه نکند امر شارع به اطاعت نیز مثل امر به صلاه است و لزوم اطاعت نمی آورد پس نیاز به یک امر شرعی سوم دارد، حال اگر امر سوم به اطاعت کرد باز هم کافی نیست و نیاز به امر چهارم است در نتیجه تسلل پیش می آید، پس اشکال استحاله و تسلسل در جایی پیش می آید که گفته شود عقل نسبت به فرامین مولا ـ درک و حکمی ندارد اما اگر قبول داشته باشیم که نسبت به فرامین مولا ـ حکم عقلی به اطاعت داریم در این صورت اشکالی به اینکه امر مولوی به اوامر مولا تعلق بگیرد وجود ندارد.

ان قلت: اگر گفته شود درست است که امر مولوی به اطاعت و تقوای نسبت به واجبات و محرمات استحاله عقلی ندارد ولی لغو است و لغو نیز از مولای حکیم صادر نمی شود در جواب به آن گفته می شود که لغویت نیز وجود ندارد چون ممکن است جعل مولوی امر دوم به دلیل وجود یک فائده باشد مثل اینکه کسی به این زودی نفس او در مقابل حکم عقل منبعث نمی شود به همین دلیل شارع امر به انجام واجبات می کند تا اینکه حکم عقل را تاکید نماید.

فرق استحاله و لغویت نیز این است که لغویت مستحیل نیست بلکه قبیح است مثل ظلم که مستحیل نیست اما قبیح است که شارع مرتکب شود اما تسلسل محال به عقل نظری است.

پس مرحوم امام می گوید امر «اتقوا الله» اگر مولوی باشد چون وزان آن وزان امر به اطاعت است به همین دلیل مستحیل می شود و ما به این بیان اشکال می کنیم که مولوی بودن امر به تقوا استحاله ندارد چون در جایی استحاله دارد که قائل باشیم به اینکه عقل هیچ ملزمی به اطاعت ندارد و ملزم باید از جانب خود مولا بیاید که در اینصورت منجر به تسلسل می شود اما اگر از ناحیه مولا نیاز به ملزم نباشد بلکه ملزم از ناحیه عقل باشد امر به اطاعت و امر به تقوا محال نیست.

۹۶/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

دلیل دوم بر ارشادی بودن: عدم تعدد عقاب در تکالیف۱

اشکال به دلیل دوم: تاکیدی بودن اوامر تقوا۲

دلیل سوم بر ارشادی بودن: عقلی بودن حکم به تقوا۲

اشکال به دلیل سوم: عدم عمومیت ارشادی بودن اوامری که عقل نیز نسبت به آن حکم دارد۳

ص: ۲۳۸

موضوع: استدلال به کتاب/آیه تقوا /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در این بود که اوامر تقوا اوامر ارشادی هستند نه مولوی، یکی از ادله ارشادی بودن این اوامر از مرحوم امام بود که مورد مناقشه قرار گرفت.

دلیل دوم بر ارشادی بودن: عدم تعدد عقاب در تکالیف

دلیل دیگر که غیرواحدی از بزرگان از جمله مرحوم حاج آقا مصطفی آن را بیان کرده اند این است که لازمه مولوی بودن

اوامر تقوا این است که در تمام موارد واجبات و محرمات باید تعدد عقاب وجود داشته باشد مثلا در اوامر صلاه که مولا امر به نماز خواندن کرده اگر کسی نماز را نخواند دو امر نفسی را معصیت کرده؛ یکی امر صلاه و دیگری امر به تقوا، در حالیکه این از واضحات است که دو عقاب وجود ندارد و چنین مطلبی در شریعت نیست، پس معلوم می شود که اوامر تقوا اوامر ارشادی هستند در نتیجه باید به مرشد الیه مراجعه نمود به این معنا که اگر می خواهید عقاب نشوید تقوا نسبت به واجبات و محرمات را رعایت کنید اما اگر می خواهید مراتب بالاتری از تقوا را به دست بیاورید تقوا نسبت به مستحبات و مکروهات را نیز رعایت نمایید؛

«و الذی هو حقّ الجواب: أنّ حمل الهیئه علی الوجوب النفسیّ، یستلزم تعدّد العقاب فی موارد المحرّمات و الواجبات، و هذا ممّا لا یمکن الالتزام به لنا و للأخباریّ»(۱) .

فرق این دلیل با دلیل قبل این است که دلیل قبل می گفت مولوی بودن اوامر تقوا امتناع دارد ولی این دلیل نمی گوید امتناع دارد بلکه می گوید مولوی بودن اوامر تقوا لازمه ای دارد که واضح است در شریعت چنین لازمه ای وجود ندارد.

۱- (۱) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۱.

اشکال به دلیل دوم: تاکیدی بودن اوامر تقوا

این فرمایش لا یخلو من قوه لکن این مطلب توقف دارد بر این مبنا که گفته شود تمام اوامر مولوی -با هر داعی که باشد- ملازمه با استحقاق عقاب دارد، اما اگر گفته شود اوامر مولوی دو قسم است؛ یکی اوامر مولوی که شارع با داعی برانگیختن عباد جعل می کند که برخاسته از مصالح و مفاسد ملزمه است و دوم اوامری که شارع به داعی تاکید جعل می فرماید یعنی مولا به عنوان مولویت آن را قرار می دهد و به تعبیر محقق عراقی«ره» «مولا ریش گرو می گذارد» پس مولا به عنوان اینکه مولاست آن را بیان می کند نه به عنوان اینکه مرشد به واقع است آن را بیان نماید، در اینصورت امر دوم نیز مولوی است ولی مولوی تاکیدی است مثل اینکه مولا چند بار بفرماید: «صلّ» و یا مثل اینکه خدای متعال امر می فرماید و پیامبر نیز امر می فرماید، البته بحث است که آیا اوامر نبویه و اوامر ائمه علیهم السلام نیز اوامر مولویه است یا اینکه مثل امر و نهی فقیه ارشاد به امر و نهی شارع است، سیدنا الاستاد«دام ظله» از آیت الله بروجردی نقل می فرمود که این اوامر مثل اوامر فقها ارشاد به اوامر شارع است.

به هر حال اگر گفته شود اوامر تقوا تاکید آن اوامر شرعیه هستند در اینصورت اگر چه امر مولوی به آنها تعلق گرفته است ولی استحقاق عقاب جداگانه ای ندارند، پس خدای متعال اوامر و نواهی خود را یک بار به عنوان «صلّ» و «لاتغتب» آورده و یک بار نیز آنها را تاکید می کند و به صورت «اتقوا الله» می آورد.

دلیل سوم بر ارشادی بودن: عقلی بودن حکم به تقوا

این دلیل از شهید صدر«ره» است اگر چه در کلمات برخی دیگر نیز وجود دارد ولی شاید ایشان بهتر بیان کرده باشد و آن این است که امر تقوا و پرهیز متوقف بر این است که چیزی قبل از آن وجود داشته باشد تا بگویند نسبت به آن تقوا داشته باش، پس همه جا که امر به تقوا می شود مفروض این است که تکلیف منجَّزی قبل از آن وجود داشته است، به همین دلیل اگر شارع هم امر به تقوا نمی کرد عقل حکم به پرهیز می کرد، پس شارع وقتی امر به تقوا می کند ارشاد می کند به همان چیزی که اگر آن را نمی فرمود عقل آن را می فهمید و به آن حکم می کرد، به همین دلیل امر در «اتقوا الله» ارشادی می باشد، حال در شبهات حکمیه که برائت عقلیه یا عقلائیه و یا برائت شرعیه وجود دارد چون حکم منجَّزی وجود ندارد در نتیجه «اتقوا الله» شامل آن نمی گردد و احتیاط ثابت نمی شود، بله طبق مبنای حق الطاعه که برائت در شبهات حکمیه را ثابت نمی داند اگر چه بیانی نرسیده ولی سعه مولویت مولا اقتضا می کند که احتیاط واجب باشد یعنی در جایی که احتمال تکلیف وجود دارد عقل حکم به اطاعت می کند و در صورت اطاعت نکردن و مخالفت با واقع، استحقاق عقاب ثابت می شود؛

«ان التقوی لا تصدق الا بعد فرض ما یتقی منه و یتحذر فی الرتبه السابقه فلا بد من افتراض تنجز التکلیف و العقوبه فی المرتبه السابقه علی الأمر بالتقوی فیکون مثل هذا الأمر إرشادیا لا محاله و لا یمکن ان ینقح بنفسه موضوع التقوی کما لا یخفی»(1) .

۱- (۲) بحوث فی علم الأصول، السید محمد باقر الصدر، ج۵، ص۸۷.

جمله آخر یعنی «لا یمکن ان ینقح بنفسه موضوع التقوی» نیز می خواهد بفرماید کبری صغری را معین نمی کند، چون امر به تقوا نمی خواهد بگوید اینجا امر منجزی وجود دارد، بلکه امر به تقوا می گوید هر جا تکلیف منجزی وجود داشت اطاعت از آن را مراعات کن.

اشکال به دلیل سوم: عدم عمومیت ارشادی بودن اوامری که عقل نیز نسبت به آن حکم دارد

اشکال به این دلیل این است که؛

اولا این سخن که هر جا عقل حکم دارد امر به آن امر ارشادی است صحیح نمی باشد بلکه چه بسا مواردی که عقل نسبت به مساله ای درک یا حکم دارد ولی مولا نیز بما انه مولا در آنجا قانونی جعل می کند مثلا ظلم مورد حکم عقل به قبح است در حالیکه نمی توان ادله ناهیه از ظلم را ارشادی دانست چون درست است که عقل حکم به قبح می کند اما مقنّن هم حرمت ظلم را به عنوان قانون خودش جعل کرده است، پس همانگونه که در جای خودش گفته شده این مطلب که هر جا عقل حکم داشته باشد حکم شارع ارشادی است صحیح نیست، بله اگر قرینه ای بر ارشاد به حکم عقل وجود داشت آن امر را حمل بر ارشاد می کنیم مثل اینکه مولا بگوید: «أو لاتُدرك ان العقل یقول کذا؟» در اینصورت معلوم است که مولا ارشاد به حکم عقل می کند همانطور که در قرآن کریم گاهی همینطور است مثل این آیه شریفه که می فرمای(هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون؟(1)) که معلوم است ارشاد به درک عقلی دارد و نمی خواهد یک مساله تعبدی را بیان نماید، اما اگر قرینه وجود نداشت حمل بر ارشاد نمی شود.

۱- (۳) -آیه۹ سوره زمر.

پس اولا نمی توان گفت هر جا عقل حکم دارد اوامر و نواهی شارع ارشادی است.

و ثانیا همانطور که در اشکال به دلیل قبل بیان شد اگر امر مولوی تاکیدی تصویر شود می توان گفت اوامر تقوا ارشادی نیست بلکه تاکیدی می باشد به این بیان که شارع حکم عقل را با جعل مولوی خویش تاکید کرده است.

۹۶/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به کتاب/آیات تقوا /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در ادله ای بود که بر ارشادی بودن اوامر تقوا اقامه شده بود، آخرین دلیل فرمایش شهید صدر«ره» بود، حاصل فرمایش ایشان این بود که تقوا به معنای خود نگهداری در جایی است که «ما یتقی منه» وجود داشته باشد، پس اگر چاهی وجود نداشته نباشد معنا ندارد که گفته شود مراقب چاه باش پس یا باید علم به وجود چاه داشته باشیم و یا احتمال وجود چاه را بدهیم.

پس اگر بخواهیم «فاتقوا الله» را بر مورد احکام شرعیه تطبیق دهیم یا باید حکم را بدانیم و یا باید در شبهاتی باشد که احتمال عقاب در آن داده شود پس قبل از رسیدن به این آیه باید منجزی وجود داشته باشد و خود این آیه تنجیز را درست نمی کند، پس وقتی مورد «اتقوا الله» جایی شد که تکلیف باید تنجز داشته باشد در نتیجه امر به تقوا مولوی نیست بلکه امر ارشادی می باشد.

در جلسه قبل در این دلیل مناقشه شد به اینکه مجرد این مطلب دلیل نمی شود بر ارشادی بودن چون یک راه دیگر وجود دارد و آن مولوی بودن تاکیـدی است ولی ارشادی بودن نیاز به قرینه دارد و چون قرینه بر آن نـداریم پس ارشادی بودن ثابت نمی شود.

دلیل چهارم بر ارشادی بودن اوامر تقوا: وجود دلیل بر عدم وجوب احتیاط

این دلیل از محقق خویی«ره» است که شهید صدر«ره» در حلقات از ایشان تبعیت کرده و آن اینکه یا مراد از تقوا در این آیات عقاب است و یا مراد این است که از مفاسد و مضارّ بپرهیزید، اما احتمال اول صـحیح نیست چون از کتاب و سنت و عقل قطع داریم بر اینکه عقاب وجود ندارد و اما اگر مقصود از تقوا احتمال دوم یعنی پرهیز از مفاسد و مضارّ باشد اگر چه قطع به انتفاء نـداریم اما به اتفاق اصولی و اخباری اتقاء از مضارّ و مفاسـد واجب نیست چون همه گفته انـد در شـبهات وجوبیه و موضوعیه احتیـاط واجب نیست با اینکه احتمال مضارّ وجود دارد، بنابراین اگر مقصود از آیات تقوا این است که از عقاب الهی بپرهیزید می گوییم در شـبهات حکمیه قطع به عـدم عقـاب داریم پس این آیات شـبهات حکمیه را شامل نمی شونـد و اگر مقصود این است که از مضـارّ بپرهیزیـد در اینصـورت این آیـات به اجمـاع شامـل شـبهات نمی شونـد، بنـابراین نمی توان به این آیـات بر وجوب احتیاط استدلال نمود.

پس امر در آیه شـریفه را بایـد حمل بر ارشاد نمود که مرشـد الیه آن، فهم عقل است و عقل در این موارد فقط رجحان احتیاط را درک می کنـد چـون در صـورت احتمـال مضـرّت یـا احتمـال محبـوبیت نزد شـارع عقـل احتیـاط را حَسن می دانـد، شـهید صدر«ره» نیز در حلقات همین بیان را آورده است؛

ص: ۲۴۴

«وأمّا الثالثه الآمره بالتقوی: فلأنّ ارتکاب الشبهه استناداً إلی ما یدل علی الترخیص شرعاً وعقلًا لیس منافیاً للتقوی. هذا إن کان المراد بالتقوی هو التحفظ عن ارتکاب ما یوجب استحقاق العقاب. وأمّا لو کان المراد بها التحفظ عن الوقوع فی المفاسد الواقعیه فهو غیر واجب قطعاً، ولذا اتّفق الأخباریون والاصولیون علی جواز الرجوع إلی البراءه فی الشبهات الموضوعیه، بل وفی الحکمیه أیضاً إن کانت وجوبیه، فکانت الآیه الشریفه محمولهً علی الارشاد لا محاله»(۱) .

اشکالات دلیل چهارم

اشکال اول: مقطوع المدرک بودن اجماع

اشکال این دلیل این است که اگر به سبب تمسک به اجماع می گویید اتقاء در مفاسد و مضارّ واجب نیست این اجماع قیمتی ندارد چون وقتی به کتابهای اخباریون و اصولیون مراجعه می کنیم می بینیم آنها بر این مطلب استدلال می کنند پس این اجماع مقطوع المدرک است و در این موارد باید سراغ ادله آنها رفته و آن ادله را بررسی نمود که نهایت آن معارضه بین ادله احتیاط و ادله برائت می شود، چون مستدل به آیات تقوا می تواند بگوید بین آیات تقوا و ادله دال بر برائت تعارض وجود دارد، در اینصورت ادله دال بر برائت اگر روایات است چون مخالفت با آیات می کنند باید کنار گذاشته شوند و اگر آیات هستند نیز تعارض آنها مستقر می شود پس این اجماع فائده ای ندارد.

اشکال دوم: عدم انحصار در ارشادیت و احتمال تاکیدی بودن این آیات

اشکال دوم نیز این است که این فرمایش که به دلیل وجود ادله ترخیص باید آیات تقوا را حمل بر ارشادیت نمود صحیح نیست چون برای تخلص از ادله دال بر ترخیص راه دیگری هم وجود دارد و آن مولوی تاکیدی بودن آیات تقواست پس این آیات منحصر در ارشاد نیستند.

۱- (۱) - مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۳۴۵.

اشکال سوم استدلال به آیات تقوا: عدم دلالت آیات تقوا بر احتیاط در همه شبهات حکمیه

برای تکمیل بحث مطلبی را عرض می کنیم و آن اینکه محقق حاج آقا مصطفی خمینی«ره» مطلبی فرموده که در باب اوامر ثابت شده که وقتی امر به طبیعتی می شود این امر دلالت بر تکرار نمی کند بلکه صرف الطبیعه که انجام شود امتثال صورت گرفته است مثلا اگر شارع فرموده باشد: «اذا تکلمت فی الصلاه فاسجد سجدتی السهو» در صورت تکلم سهوی در نماز، فقط یک سجده سهو کافی است و تکرار آن لازم نیست، در اینجا نیز خدا فرموده: «اتقواالله» یعنی یک مورد که تقوا رعایت شود امتثال صورت گرفته است، و این امتثال با یک بار احتیاط کردن در شبهات حکمیه محقق شده است پس این آیه دلالت بر این نمی کند که در همه شبهات حکمیه باید احتیاط کنید، چون امر به طبیعت تقوا شده و به صرف الوجود آن اکتفا می شود؛

«مع أنّ مقتضی ما تحرّر فی المجلّد الأوّل : أنّ فی موارد تعلّق الأمر بالطبیعه، یکفی الامتثال مرّه واحده؛ لما لا أمر بعد ذلک، فلو ورد «أکرم العالم حقّ إکرامه» لا- یلزم إکرام جمیع العلماء، و فیما نحن فیه أیضا کذلک، فلو اتقی اللّه فی مورد حقّ التقوی و حقّ الجهاد، فلا أمر بعد ذلک، فاغتنم»(۱) .

جواب به اشکال سوم: وجوب تکرار امتثال به سبب خصوصیت ماده تقوا

ظاهر این فرمایش امر غریبی است ولی اگر درست آن را فهمیده باشیم جوابش این است که آنچه که در اوامر گفته می شود این است که تعلق امر به طبیعت فقط یک امتثال را دلالت می کند اما اگر چیزی تلو امر قرار گرفت باید آن تلو امر نیز مورد لحاظ قرار بگیرد و در برخی از موارد به قرینه تلو امر باید همه افراد امتثال شوند مثل باب نهی که اگر مولا از فعلی نهی کرد و مثلا- گفت: «لاتدخل» در اینصورت باید همه افراد دخول ترک شود تا آن نهی امتثال گردد چون در نهی، ترک طبیعت به ترک همه افراد است، حال اگر طبیعتی که مورد امر قرار گرفته به گونه ای است که همه افراد آن باید امتثال شوند مثل اینکه فرموده باشد: «احفظ نفسک من العقاب» در اینصورت باید از همه احتمالات عقاب اجتناب نمود تا حفظ نفس از عقاب صدق نماید. امر به تقوا نیز همینطور است چون درست است که امر به طبیعت تقوا تعلق گرفته لکن از آنجا که تقوا به معنای حفظ نفس از غضب خداست به همین دلیل برای اینکه غضب خدا متوجه نفس نشود باید همه واجبات را انجام داد و همه محرمات را ترک نمود پس گاهی ماده ای که تلو امر قرار می گیرد مفهومی دارد که باید همه افراد طبیعت را محقق شود تا امتثال صورت بگیرد.

۱- (۲) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۱.

۹۶/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به کتاب/آیه جهاد /احتیاط /اصول عملیه

دو مطلب تکمیلی از مرحوم سید

استدلال به آیات آمره به تقوا بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه پایان یافت، اما مرحوم سید دو مطلب در پایان بحث از آیات فرموده است که بیان می شود؛

مطلب اول: منسوخ بودن آیه «اتقوا الله حق تقاته»

مطلب اول این است که در بعضی از روایت وارده شده و برخی از مفسرین نیز قائل شده اند که آیه شریفه «اتقوالله حق تقاته» منسوخ به آیه «اتقوا الله مااستطعتم» شده است، به این معنا که رعایت حق تقوای الهی زمانی بر مسلمانان واجب بوده اما خدای متعال تخفیف داده و فرموده هر مقدار که توانستید تقوا پیشه کنید، در اینصورت استدلال به آن آیه ناتمام است.

اشکال به مطلب اول

جواب این است که اولا استدلال متوقف بر این آیه نمی باشد بلکه آیات متعددی وجود دارد که در آنها امر به تقوا شده است پس با صرف نظر از اشکالات دیگر استدلال به این آیات عقیم نمی شود.

ص: ۲۴۷

و ثانیا نسخ این آیه شریفه ثابت نیست چون روایاتِ دال بر نسخ این آیه سند ناتمامی دارد مثل روایتی که از تفسیر عیاشی نقل شده که سند ندارد، البته عیاشی خود سند را مرسل نیاورده اما کسی که آن کتاب را خلاصه کرده و اسناد آن را حذف نموده آن را مرسل نموده است، مثل بزرگواری که اسناد وسائل را حذف کرد و فقط متن روایات را نقل نمود که اگر چه دسترسی به روایات را آسان کرد ولی اسناد روایات از بین رفت(۱) .

مطلب دوم: تفسیر آیه شریفه به معنای غیرمربوط به مقام

در برخی از روایات این آیه شریفه تفسیر شده به اینکه معنای «اتقواالله حق تقاته» این است که خدا اطاعت شده و معصیت نشود وذکر شود و فراموش نشود: «یطاع و لا یعصی و یذکر فلا ینسی و یشکر فلا یکفر» و این در جایی است که علم به امر و نهی شارع وجود داشته باشد، بنابراین در شبهات حکمیه بعد از اینکه خود شارع به حسب ادله برائت شرعیه ترخیص داده است مراعات نکردن شبهات حکمیه منافاتی با تقوا ندارد چون خروج از اطاعت در اینصورت صدق نمی کند.

بنابراین با توجه به این تفسیر استدلال به این آیه از طرف اخباریون صحیح نیست به خصوص اخباریونی که قائل به این هستند که ظواهر قرآن حجت نیست مگر اینکه تفسیری در ذیل آن از طرف معصوین علیهم السلام صادر شده باشد و تفسیر ذیل این آیه عبارت است از «یطاع و لا یعصی» که به دلیل وجود ادله برائت، احتیاط نکردن در موارد شبهه حکمیه مصداق معصیت خدا نمی شود؛

ص: ۲۴۸

۱- (۱) - البته در آن زمان یکی از بزرگان کار ایشان را توجیه می کرد و می گفت وسائل بیست جلدی با این تلخیص۸ جلد شده و راحت تر در اختیار محققین قرار می گیرد، مخصوصا در آن زمان که این معجم ها و وسائل جستجوی سریع وجود نداشت.

«هذا کله بملاحظه الجمود علی لفظ الآیه بنفسه، و إلّا فقد حکی المحدّث الکاشانی فی تفسیره فی ذیل الآیه فی سوره آل عمران أنه ورد فی المعانی و العیاشی سئل الصادق (علیه السلام) عن هذه الآیه «قال: یطاع و لا یعصی و یذکر فلا ینسی و یشکر فلا یکفر» و العیاشی أنه (علیه السلام) سئل عنها «فقال (علیه السلام) منسوخه، قیل و ما نسخها؟ قال (علیه السلام) قول اللّه: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ انتهی، ثم بعد ذلک یذکر روایه أخری عن العیاشی یظهر منها أنّ المراد من التقوی الاعتقادات الحقه، و قریب منها ما فی مجمع البحرین فراجع.

و مع هذا کله کیف تطمئن النفس بظاهر الآیه الجمودی لو کان حتی یصحّ الاستدلال بها للمقام»(۱) .

آیه ششم: آیه آمره به جهاد فی الله(و جاهدوا فی الله حق جهاده(۲))

تقریب استدلال به این آیه شریفه این است که جهاد از ماده «جهد» به معنای استفراغ وسع است یعنی هر چه توان دارید در راه خدا به کار بگیرید و مخصوصا وقتی به دنبال آن عبارت «حق جهاده» ذکر شد این توصیه مضاعف می شود و تاکید می گردد، در اینصورت در شبهات حکمیه که احتمال حکم وجوبی یا تحریمی خداوند وجود دارد به حکم آیه شریفه حق جهاد یا اصل جهاد اقتضا دارد که تمام همت گماشته شود بر اینکه خدای متعال اطاعت شود پس نباید اکتفا به مواردی که علم یا علمی وجود دارد شود بلکه مواردی که احتمال تکلیف وجود دارد نیز مشمول این آیه می شود و احتیاط در آن واجب می گردد.

۱- (۲) - حاشیه فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۲۹.

۲- (۳) - .حج۷۸

اشکالات استدلال به آیه جهاد

اشکال اول: عدم وجوب جهاد در شبهات حکمیه به سبب ادله دال بر برائت شرعیه

اشکال اول همان اشکالی است که در آیات آمره به تقوا داده شد به اینکه وقتی خدا با ادله ترخیص اذن در ارتکاب شبهات داد در اینصورت ترک محتمل الوجوب یا ارتکاب محتمل الحرمه مخالفت با آیه جهاد ندارد، مثل اینکه ترک مستحبات و انجام مکروهات منافاتی با آیه جهاد ندارد چون خود خدا اذن در مخالفت با آنها داده است، بله اگر برائت شرعیه ثابت نمی شد ممکن بود به این آیات تمسک شود مخصوصا بنابر مسلک حق الطاعه، چون با قاعده قبح عقاب بلابیان به تنهایی نمی توان از این آیات تخلص جست به این دلیل که برائت عقلیه و قاعده قبح عقاب بلابیان متوقف بر عدم بیان خدای متعال است و این آیه به منزله بیان خدای متعال می باشد.

اشکال دوم: اجمال آیه شریفه یا ظهور آیه در معانی دیگر

این اشکال از شهید صدر«ره» است با این توضیح که این آیه شریفه یا مجمل است و یا ظاهر است در معنایی که استدلال به آن صحیح نیست، با این توضیح که عبارت «جاهدوا فی الله» بدون اینکه مقدری را در نظر بگیریم معنای محصّلی ندارد چون جهاد کردن در ذات خدای متعال معنا ندارد، پس به دلالت اقتضا یک چیزی باید مقدّر باشد که مجاهده مربوط به اوست که آن چیز شأنی از شئون خدای متعال است مثل «جاهدوا اعداء الله»، یا «جاهدوا فی طاعه الله» و یا «جاهدوا فی معرفه الله» و یا «جاهدوا فی نصره دین الله» همه این موارد محتمل است، حال اگر مراد جهاد در معرفت یا نصرت دین خدا باشد ربطی به احتیاط ندارد و چون این آیه ظهور در هیچ یک از این احتمالات ندارد مجمل می شود و نمی توان به آن استدلال نمود؛

«و فیه أولاـ ان الجهاد الّذی أمر به فی الآیه قد حذف متعلقه المباشر، إذ لا إشکال بان مصب المجاهده لا یمکن ان یکون الباری تعالی مباشره بل لا بد و ان یکون أمرا و شأنا من شئونه فلا بد من ان یکون النّظر إلی حیثیه مقدره هی فی الواقع متعلق الجهد، و فی مقام تحدید تلک الحیثیه کما یمکن افتراض انها إطاعه اللّه یمکن إبداء احتمال انه نصره اللّه و الدفاع عن الإسلام و قتال أعدائه کما یحتمل ان تکون معرفه اللّه حق معرفته، فان هذه الاحتمالات الثلاثه لا معین لأحدها فی قبال الآخر»(۱) .

اگر هم از این صرف نظر کنیم و نگوییم مجمل است لکن برخی از قرائنی وجود دارد که دلالت می کند بر اینکه این آیه ظهور در معنایی دارد که صلاحیت استدلال به آن وجود ندارد و آن این است که اگر سیاق آیات ملاحظه شود معلوم می شود که این آیه شریفه در سیاق آیات مبارزه با دشمنان قرار گرفته به همین دلیل ممکن است گفته شود ظهور در «جاهدوا فی نصره دین الله» دارد(۲) و ممکن است گفته شود این آیه ظهور در معرفت دارد تا وزان آن وزان آیه (و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا)(۳) گردد.

۱- (۴) - بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۸۴.

۲- (۵) - اقول: فرمایش استاد دام ظله مطابق آنچه در بحوث از شهید صدر«ره» نقل شده بیان گردید اما تعبیر مباحث به نظر می رسد واضح تر مراد شهید صدر«ره» را بیان کرده است و معلوم می شود برخی موارد برداشت استاد دام ظله از عبارت شهید صدر «ره» نیاز به تصحیح دارد مثلاـ به تعبیر استاد دام ظله سیاق آیه شریفه ظهور در «نصره فی دین الله» دارد ولی مباحث تصریح می کند به اینکه سیاق ظهور در معنای «معرفه فی دین الله» دارد و معنای «نصره» مطابق با ظهور ماده «جهاد» است نه سیاق آیه، که البته استاد دام ظله در خارج مجلس درس این مطلب را مطابق آنچه در مباحث آمده تصحیح فرمودند. عبارت مباحث بدین شرح است:«و یرد علیه أوّلا: أنّه لمّا لم یمکن فرض إراده الجهاد فی اللّه من دون تقدیر شی ء، فلا بدّ من تقدیر شی ء، و کما یحتمل أن یکون المقدّر هو الطاعه، کذلک یحتمل أن یکون المقدّر هو النصره، و یؤیّده أنّ ذلک یناسب مادّه الجهاد المستعمل غالبا فی مقام القتال، و إعلاء کلمه الشرع و التبلیغ بأعلی مراتبه الّذی یستوجب بذل النّفس، و علی هذا الاحتمال لاـ علاقه للآیه بما نحن فیه.و من المحتمل أیضا أن یکون المقدّر معرفه اللّه کما فسّر بذلک قوله (تعالی): «وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا»، و یؤیّد ذلک أمران: الأوّل: أنّ المقدّر کلّما کان ألصق بالمبرز یکون أقرب إلی الفهم العرفی، فمثلا فی سْئَلِ الْقَرْیَهَ یقدّر (الأهل) لا الجیران، لأنّ الأهل ألصق بالقریه من الجیران، و کذلک فی المقام تکون المعرفه بالشی ء ألصق بذلک الشی ء عرفا من نصرته، أو طاعته باعتبار أنّ الکشف یری بالعنایه کأنّه عین المنکشف، و لیس بروز الاثنینیّه و التعدّد بین الکشف و المنکشف بقدر بروزها بین الطاعه و المطاع، أو النصره و المنصور. و لعلّ هذا هو السّر فی أنّه حینما یقصد بالمجاهده المجاهده فی سبیل معرفه اللّه لا فی طاعته أو نصرته لا یؤتی بکلمه سبیل، أو طریق، أو غیر ذلک، بل یجعل اسم الجلاله مباشره متعلّقا لهذه المجاهده، فهذا یکون باعتبار أنّ انکشاف الشی ء کأنّه لا یزید علی نفس ذلک الشی ء». مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۳۹۱.

۳- (۶) -عنکبوت ۶۹.

ایشـان می گویـد این احتمال از یک جهت اقرب از احتمالات دیگر است چون معرفت شـیئ با خود شـیئ فرقی نمی کنـد و یا اگر همان نباشد ولی نزدیک تر است پس به این قرینه «جاهدوا فی الله» در معنای «جاهدوا فی معرفه الله» ظهور پیدا می کند؛

«ان لم یـدع ظهور الآیه بحسب سیاقها فی الثالث لأنها وارده فی سیاق الرد علی العقائـد الباطله فتکون علی وزان قوله تعالی «و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سـبلنا»، بل هذا المعنی هو الألصق بظاهر الآیه لأن الجهاد لمعرفه اللَّه کأنه جهاد فی اللَّه لعدم الاثنینیه بین الشی ء و معرفته، و لو تنزلنا عن هذا الاحتمال فالاحتمال الثانی اقرب من الأول لأنه أنسب مع التعبیر بالجهاد»(۱) .

دو نکته

نکته اول: «فی» در آیه شریفه به معنای تعلیل

شهید صدر چون می گوید «فی الله» معنا ندارد مضافی را در تقدیر می گیرد اما بسـیاری از مفسرین حتی ادبای از مفسرین مثل زمخشـری یا زجاج می گوینـد مضاف در اینجا در تقدیر نیست بلکه مفعول در تقدیر است، با این بیان که «فی الله» در این آیه شریفه به معنـای «لله» و «لاجل الله» می باشـد یعنی «فی» به معنای «لام» آمـده است، پس معنای آیه می شود: «جاهـدوا لله» یعنی «خالصـا» به این معنـا که به قصـد قربت خـدای متعـال مجاهـده کنیـد در اینصورت مجاهـده نیاز به مفعول دارد و آن «جاهـدوا اعدائه» می باشد.

در برخی تفاسـیر اینگونه آمـده: «معنی «فی» التعلیـل ای «لاجـل الله» کقول النبی صـلی الله علیه و آله: «دخلت امرأه النار فی هره حبستها لا هی اطعمتها و لا هی ارسلتها تاکل من حشاش الارض حتی ماتت غزلا»، در این روایت «فی» به معنای تعلیل است.

۱- (۷) - بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۸۵.

معمول مفسرین نیز «فی الله» را اینگونه نگفته اند که چیزی در تقدیر باشد بلکه به معنای تعلیل گرفته اند و فقط مفعول را مقدر گرفته انـد مثل تفسـیر مراغی که این آیه را به «فی سبیل الله» معنا کرده و گفته: «أی و جاهـدوا فی سبیل اللّه جهادا حقا خالصـا لوجه»(1) .

نکته دوم: عدم صحت استدلال به آیه حتی طبق احتمال «طاعه الله»

شهیـد صـدر«ره» گویا قبول کرد که اگر آیه شـریفه ظهور در «طاعه الله» داشـته باشـد اسـتدلال تمام است ولی چون آیه مجمل است و یا ظهور در معنای دیگری دارد استدلال تمام نیست، در حالیکه حتی طبق احتمال «طاعه الله» نیز نمی توان به آیه شریفه بر وجوب احتیاط اسـتدلال نمود چون وجوب طاعه الله در جایی است که خود شارع اذن در ترک نداده باشد، حتی اگر کسی بگوید معنای جامع استظهار می شود نیز همینگونه است چون راه خدا برنامه ای است که او برای انسان ترسیم کرده است و آن برنامه این است که در صورت شک در شبهات حکمیه برائت ثابت است.

پس اگر برائت شـرعیه ثابت شود حتی معنای طاعه الله و سبیل الله نیز وجوب احتیاط را ثابت نمی کنند تا با ادله برائت معارضه نمایند بلکه ادله برائت شرعیه حاکم یا وارد بر این آیه شریفه می شود.

اشکال سوم آیه جهاد: ارشادی بودن امر به جهاد

اشـکال اخیر که شـهید صدر«ره» مثل آیه قبل وارد دانسته این است که اوامر مجاهده فی الله بر فرض قبول ارشادی هستند چون مسـلما شامـل معلوم الوجوب و الحرمه می شونـد و نیز مواردی که حجت بر وجوب یـا حرمت آنهـا قـائم است را نیز شامل می شوند و همچنین شبهات حکمیه قبل از فحص را هم شامل می شوند، در این موارد نیز عقل مستقل به وجوب اطاعت است پس این امر می شود امر ارشادی که تابع مرشـد الیه می باشـد در نتیجه هر جا الزامی از ناحیه عبد وجود دارد اطاعت واجب است و هر جا الزامی وجود ندارد اطاعت در آنجا واجب نیست.

۱- (۸) - .تفسیر المراغی، ج۱۷ ص۱۴

جواب به اشکال سوم: احتمال تاکیدی بودن امر به جهاد

جوابی که در آیه قبل داده شد در اینجا نیز می آید و آن اینکه این دلیل بر ارشادی بودن نمی شود چون راه دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه این امر مولوی تاکیدی باشد، علاوه بر اینکه با توجه به ارتکاز متشرعه بعید نیست آیات جهاد انصراف به حمایت از دین و دفاع از دین داشته باشد.

پس همانگونه که غیر واحدی از مفسرین فرموده اند آیات جهاد ظهور در جهاد در راه خدا و حمایت از دین دارد و ربطی به شبهات حکمیه و موضوعیه ندارد.

۹۶/۱۰/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

نکته استدراکی۱

آیه هفتم:آیه ردّ الی الله و رسوله۱

اشکالات استدلال به آیه۲

اشکال اول: عدم ارتباط آیه شریفه با شبهات حکمیه بعد از فحص۲

جواب به اشکال اول: عدم صحت فرمایش محقق عراقی«ره»۳

مناقشه در جواب فوق: عدم ارتباط جواب فوق با اشکال محقق عراقی«ره»۳

اشکال دوم: ظهور آیه در وجوب ردّ به خدا و رسول نسبت به حکم واقعی نه ظاهری۳

جواب به اشکال دوم: عدم وجود دلیل بر ادعای مذکور۴

اشکال سوم: عدم منافات برائت با آیه شریفه به دلیل اثبات برائت از کتاب و سنت۴

اشکال چهارم: اجنبی بودن آیه از مانحن فیه۴

موضوع: استدلال به کتاب/آیه ردّ الی الله /احتیاط /اصول عملیه

نکته استدراکی

استدراکی از جلسه قبل می شود و آن اینکه در آیات آمره به جهاد گفتیم شهید صدر«ره» فرموده که مراد از «جاهدوا فی الله» یا جهاد در نصرت دین است و یا مراد جهاد در معرفه الله و یا مراد جهاد در طاعه الله است، در جلسه گذشته گفتیم ایشان قرینه

سیاق را برای جهاد در نصرت و دفاع بیان کرده است در حالیکه صحیح این است که ایشان سیاق را قرینه بر جهاد فی معرفه الله می داند.

آیه هفتم:آیه ردّ الی الله و رسوله

مرحوم شیخ اعظم در رسائل در ضمن ذکر آیات مورد استدلال برای احتیاط این آیه را نیز ذکر نموده است(۱) .

(یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فی شَیْ ءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْویلًا)(۲) .

دو تقریب در استدلال به این آیه شریفه می توان بیان نمود؛

تقریب اول این است که در این مواردی که شبهه حکمیه وجود دارد و حکم آن مورد اختلاف است وظیفه این است که حکم آن ردّ به خدا و رسول خدا شود، و این عبارت کنایه از این است که هم در فتوا و هم در عمل توقف کنید یعنی فتوا به هیچ طرفی ندهید و در عمل نیز وزان «قف عند الشبهه» توقف نمایید، پس این آیه وجوب توقف در شبهات حکمیه را ثابت می کند.

تقریب دوم نیز این است که این آیه شریفه در شبهاتی که حکم آن معلوم نیست دستور می دهد که حکم آن را به خدا و پیامبر برگردانید و امر به شیئ نیز مقتضی نهی از ضدش می باشد و اگر چه نهی از ضدّ خاص محل کلام است ولی نهی از ضد عام را معمولا می پذیرند و می گویند امر به شیئ مقتضی نهی از ضد عام می باشد، حال در اینجا وقتی امر به رد شده ضد عام آن این است که نهی از ترکِ رد شده است یعنی عدم رد بایدترک شود، پس در مقام فتوا نباید فتوا داد و در مقام عمل نیز نباید خود را آزاد دانست.

۱- (۱) - فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۳۹.

۲- (۲) - .نساء ۵۹

اشکالات استدلال به آیه

از این استدلال به وجوه عدیده ای اشکال شده است؛

اشکال اول: عدم ارتباط آیه شریفه با شبهات حکمیه بعد از فحص

اشکال اول از محقق عراقی«ره» در مقالات و نهایه الافکار است، ایشان می گوید این آیه مربوط به جایی است که ازاله شبهه و ردّ به خدا و رسول ممکن باشد اما در جایی که ردّ به خدا و رسول ممکن نیست مورد شمول آیه شریفه نیست، چون امر به رد باید در جایی باشد که متعلق امر ممکن باشد در حالیکه فرض در اصول جایی است که ردّ به خدا و رسول ممکن نیست چون در اصول فرض در شبهات حکمیه بعد از فحص است یعنی بحث در شبهاتی است که فحص از کتاب و سنت شده و چیزی که خدا و رسول فرموده باشند یافت نشده و همچنان شبهه باقی مانده است، پس در این ظرف امکان مراجعه به خدا و رسول وجود ندارد به همین دلیل آیه شریفه مربوط به این ظرف نمی باشد، پس اصولی به این آیه عمل کرده چون اصولی در شبهات حکمیه ابتدا ردّ به خدا و رسول می کند و چون می بیند در آنجا چیزی وجود ندارد سپس حکم به برائت می کند؛

«فبعد الغض عن دعوی ظهورها فی عدم الحکم بالترخیص الواقعی عند الشک، انها محموله علی صوره التمکن من إزاله الشبهه بالرد إلیهم صلوات اللّه علیهم، فلا تعم الشبهات البدویه بعد الفحص و الیأس عن الظفر بما یوجب إزاله الشبهه»(1) .

جواب به اشکال اول: عدم صحت فرمایش محقق عراقی«ره»

ص: ۲۵۶

۱- (۳) - نهایه الأفکار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص: ۲۴۲.

مرحوم حاج آقا مصطفی به این اشکال اینگونه جواب داده است که ردّ به خدا و رسول به این معنا نیست که به شخص خدا و شخص پیامبر مراجعه کنید بلکه به این معناست که به کتاب و روایات مراجعه نمایید پس فرمایش محقق عراقی«ره» صحیح نیست؛

«و أمّا ما فی کلام العلّامه الأراکیّ قدّس سرّه: «من اختصاص الآیه بعصر الرسول» فهو فی غیر محلّه؛ لأنّ الردّ إلی السنّه و الکتاب ردّ إلی اللّه و رسوله؛ بقرینه الأمر بالردّ إلی اللّه، فالفاصل بینهم هی السنّه، دون هذه الآیه کما تری»(1) .

مناقشه در جواب فوق: عدم ارتباط جواب فوق با اشکال محقق عراقی«ره»

ظاهرا مرحوم حاج آقا مصطفی اشکال محقق عراقی«ره» را به گونه دیگری برداشت کرده به همین دلیل چنین جوابی داده است چون اگر محقق عراقی«ره» اینگونه می فرمود که این آیه مربوط به زمان حضور پیامبر است این جواب صحیح بود که گفته شود خدا هیچ وقت حضور به معنای امکان مراجعه شخصی ندارد و به همین قرینه مقصود از ردّ به رسول نیز مراجعه شخصی نمی باشد بلکه مراجعه به کلمات رسول می باشد، لکن اشکال محقق عراقی«ره» اینگونه نیست بلکه ایشان می خواهد بگوید آیه شریفه مخصوص جایی است که امکان ردّ شبهه وجود داشته باشد که با مراجعه به کلمات آنها این امکان حاصل می شود ولی در ظرف بعد از فحص، امکان مراجعه به کلمات خدا و رسول نیست، پس اگر قبول کنیم که این آیه وجوب احتیاط را ثابت می کند لکن در جایی وجوب احتیاط را ثابت می کند که امکان ازاله شبهه وجود دارد و در مانحن فیه امکان ازاله شبهه وجود ندارد، پس اشکال محقق عراقی«ره» اشکال خوبی می باشد.

۱- (۴) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۲.

اشکال دوم: ظهور آیه در وجوب ردّ به خدا و رسول نسبت به حکم واقعی نه ظاهری

این اشکال نیز از محقق عراقی«ره» است و آن اینکه این آیه ظهور دارد در اینکه حکم واقعی اشیاء مردود به خدا و رسول است اما متعرض جائیکه راه علم به حکم واقعی مسدود است و دنبال مشخص شدن وظیفه عملیه هستیم نیست، و قول به برائت مربوط به بیان حکم ظاهری است، چون قائل به برائت قائل به ترخیص واقعی نیست بلکه قائل به ترخیص ظاهری می باشد که آیه شریفه ربطی به آن ندارد؛

«فبعد الغض عن دعوی ظهورها فی عدم الحکم بالترخیص الواقعی عند الشک»(۱) .

جواب به اشکال دوم: عدم وجود دلیل بر ادعای مذکور

استظهار ایشان یک ادعای بدون قرینه است چون دلیلی وجود ندارد که گفته شود این آیه ظهور در ترخیص واقعی دارد، بلکه این آیه شریفه اطلاق دارد و هر چه را که در آن نزاع می شود شامل می شود و در مانحن فیه بین اصولیون و اخباریون در شبهات حکمیه نزاع وجود دارد چون یک گروه قائل به برائت و دیگری قائل به احتیاط در این موارد می شود و نزاع این دو گروه نیز نزاع در حکم واقعی در ظرف شک است چون قول به برائت و احتیاط در شبهات حکمیه حکم واقعی شارع نسبت به ظرف شک می باشد همانطور که در دلیل «اذا شککت بین الاربع و الثلاث فابن علی الاکثر» وجوب بناء بر اکثر حکم واقعی در ظرف شک در رکعات می باشد.

۱- (۵) - نهایه الأفکار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص: ۲۴۲.

شیخ اعظم با اینکه این آیه را طرح کرده ولی عجیب است که از این آیه سخنی به میان نیاورده است و به آن جوابی نداده است.

اشکال سوم: عدم منافات برائت با آیه شریفه به دلیل اثبات برائت از کتاب و سنت

سومین اشکال این است که در آیه شریفه فرموده: «ردوه الی الله و الرسول» و بین اصولیون و اخباریون در وظیفه نسبت به شبهات حکمیه تحریمیه نزاع وجود دارد.

آیه فرموده وقتی نزاع دارید از پیش خود حرفی نزنید و بروید ببینید خدا و رسول چه فرموده اند، پس نه اخباری از پیش خود می تواند قائل به احتیاط شود و نه اصولی می تواند از پیش خود قائل به برائت شود، لکن وقتی به خدا و رسول مراجعه می شود ثابت می شود که خدا و رسول حکم به برائت نموده اند و اگر اخباریون بگویند که ما نیز به اخبار و ادله مراجعه کرده ایم و وجوب احتیاط را از آن فهمیده ایم پاسخ می شنوند که این برداشت صحیح نیست، بنابراین اصولی می گوید مفاد این آیه مورد قبول است چون آیه شریفه می فرماید بدون مراجعه به کتاب و سنت نباید حکم داده شود در حالیکه حکم به برائت با مراجعه به کتاب و سنت ثابت شده است و شاید شیخ اعظم«ره» که به این آیه شریفه جواب نداده به دلیل وضوح جواب به آن بوده است.

اشکال چهارم: اجنبی بودن آیه از مانحن فیه

اشکال دیگری که به استدلال به این آیه شریفه وارد است از شهید صدر«ره» است، ایشان می گوید این آیه موضوعا و محمولا اجنبی از بحث ماست؛

ص: ۲۵۹

و امـا موضوعـا، به این دلیل که موضوع آیه تنازع است در حالیکه فقیه تنازعی نـدارد بلکه خودش شک کرده است و به دنبال این است که وظیفه عملیه خـود را معلـوم کنـد، پس این آیه متعرض این مـورد نیست، بلکه این آیه فقـط موردی را شامـل می شود که دو فقیه در شـبهه حکمیه ای با هم تنازع دارنـد مثل اینکه یک فقیه بگوید زوجه از عقار و غیر آن ارث می برد و فقیه دیگر آن را انکـار می کنـد در اینصورت آیه شـریفه دسـتور به مراجعه به کتاب و سـنت می دهـد همانگونه که مقبوله عمر بن حنظله دسـتور به مراجعه به قاضی شرع می دهد و دلالت بر این می کند که برای فیصله دادن به اختلاف دو فقیه به قاضی شرع مراجعه شود در اینجا نیز موضوع تنازع است و آیه شریفه برای فیصله دادن به تنازع فرموده مراجعه به کتاب و سنت کنید، حال در موردی که تنازع در آن شده است احتمالاتی وجود دارد؛

احتمال اول این است که اگر خود شما مومنین تنازع در حکم چیزی داشتید مراجعه به خدا و رسول کنید.

در اینجـا سوالی مطرح می شود و آن اینکه چرا بـا اینکه در ابتـدای آیه امر به اطـاعت از خـدا، رسول و اولوالامر شـده ولی در ادامه آیه در صورت تنازع امر به مراجعه به اولوا الامر نشده و اولوا الامر مرجع قرار داده نشده است؟

در پاسـخ به این سـوال می توان گفت چون اولوا الامر بمـا هم اولوا الامر مرجع برای تـبیین دین نیسـتند بلکه مرجع برای اجرا هسـتند و فقط خـدا و رسول شأن مرجعیت تشـریع و تبیین دین را دارنـد، بله ائمه علیهم السـلام علاوه بر مقام اولوا الامری بنابر ادله ای که دلالـت بر آن دارنـد هم شـأن تبیین دین را دارنـد و هم مرجعیت و بنابر آیه تطهیر مقام عصـمت نیز دارنـد اما اولوا الامر از حیث اولوا الامر بودن مرجعیت تبیین دین را ندارند.

ص: ۲۶۰

احتمـال دوم این است که مقصود از «تنازعتم» این باشـد که بین مردم و اولوا الامر تنازعی صورت بگیرد یا مطلقا و یا تنازع در امور اجتماعی و سیاسی به این معنا که ممکن است مردم با اولوا الامر اختلافی پیدا کنند و این اختلاف نیز یا در احکام است و یا در اصل اولوالامر بودن و شرایط آن است که در اینصورت آیه شریفه می فرماید مراجعه به خدا و رسول کنید.

بنابراین آیه شـریفه مساله اعتقادی مهمی را بیان می کند و آن اینکه چه در صورت اول که نزاع با اولوا الامر در احکام است و چه در اصـل اولوا الامر بودن و شـرایط آن بایـد مراجعه به خـدا و رسول شود پس خـدا امر اولوالامر و تعیین مصـداق آن را به دست مردم نداده است بلکه خود مبین آن می باشد و این مساله مهمی است که فارق بین امامیه و اهل سنت نیز می باشد؛

«و فیه: ان الآـیه أجنـبیه عن وجوب الاحتیـاط موضوعـا و محمولاـ امـا موضوعـا فلاـن الوارد فیهـا عنوان المنـازعه المسـاوق مع المخاصمه لا مجرد الشک و عدم العلم بالحکم الشرعی الکلی سواء أرید مطلق النزاع و المخاصمه أو مخاصمه خاصه فعلی کلا التقـدیرین الآـیه موضوعـا أجنبیه عن موضوع إیجـاب الاحتیـاط بـل علی تقـدیر إراده مخاصـمه خـاصه کالمخاصـمه فی الأمور السیاسـیه و الاجتمـاعیه فالأجنبیه أوضـح، و یحتمل قویا إراده النزاع بین الأمه و ولی الأمر فی الأمور العامه لأنها وردت بعـد قوله تعـالی (أطیعوا اللَّه و الرسول و أولی الأمر منکم فان تنازعتم فی شـی ء فردوه إلی اللَّه و الرسول) فیکون تأکیـدا لمزیـد الطاعه و لزوم تحکیم اللَّه و الرسول فی المنازعـات، و الوجه فی تخصـیص الرد حینئـذ إلی اللَّه و الرسول فقـط مع حـذف أولی الأـمر فی التفریع رغم ولایتهم و الأمر بإطاعتهم فی المفرع علیه یمکن ان یکون أحد افتراضین:

ص: ۲۶۱

۱- ان المنظور إليه النزاع فی الکبریات و الشبهات الحکمیه و فی مثل ذلک یکون المرجع اللّه و الرسول فقط لا أولی الأمر بما هم أولی الأمر.

۲- ان المراد التنازع بین الأمه و أولی الأمر من الأمه، فان المذکور فی المفرع علیه الأمر بإطاعه أولی الأمر منکم أی من الأمه فیراد بذلک التنازع الّذی قد یقع فی شروط الولاه و اختیاراتهم کبرویا أو صغرویا فیکون حل مثل هذا النزاع أیضا منحصرا فی مراجعه اللّه و الرسول و یکون أولی الأمر حینئذ جزءاً من الأمه المتنازعه فتکون الآیه من أدله ان الولایه تحدد من قبل اللّه و الرسول لا من قبل الناس أنفسهم، و بذلک تکون الآیه متعرضه لمسأله هامه من أصول المذهب و أجنبیه بالمره عن مسأله الاحتیاط فی الشبهات الفرعیه»(۱) .

البته بزرگانی از اهل تفسیر مثل علامه طباطبایی«ره» این تفسیر را قبول ندارند. چون بعد از فرض وجوب اطاعت از اولوا الامر فرض تنازع در اولوا الامر معنا ندارد، در اینصورت اگر اولوا الامر در احکام و یا امور دیگر حرفی می زنند اطاعت و قبول آن واجب است، پس این فرضیه که آیه شریفه ناظر به نزاع بین امت و اولوالامر باشد تمام نیست بلکه در آیه می فرماید اگر تنازع در چیزی کردید ولو در شبهات حکمیه، این نزاع را به خدا و رسول بازگردانید و اما اینکه چرا «اولوا الامر» را مرجع در تنازع قرار نداده مطلبی که شهید صدر«ره» ذکر کرد مطلب خوبی بود مبنی بر اینکه اولوا الامر بما هو اولوا الامر مرجع تبیین دین قرار داده نشده است.

ص: ۲۶۲

۱- (۶) - بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۸۵.

بررسی این اشکال در جلسه بعد خواهد آمد.

۹۶/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به کتاب/آیه سلام /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکال شهید صدر«ره» به آیه ردّ الی الله بود مبنی بر اینکه این آیه موضوعا و محمولا ـ اجنبی از مانحن فیه است و اجنبی بودن از حیث موضوع بیان شد.

و اما اجنبی بودن از حیث محمول نیز به این است که تقریب استدلال این بود که در این آیه شریفه، ردّ الی الله کنایه از توقف کردن است به همین دلیل وزان آن وزان اخبار «قف عند الشبهه» است، ایشان می گوید مفاد این آیه توقف نیست بلکه مراد این است که در احکام شریعت منبع دیگری جز خدا و رسول وجود ندارد و مظنات و حدسیات نمی توانند حکم خدا را ثابت نمایند و این مساله ای است که همه قبول دارند، بنابراین این آیه شریفه محمولا نیز ربطی به بحث ما ندارد؛

«و اما محمولا ـ فلان الرد إلی اللّه و الرسول لیس إلّا بمعنی الأمر بتحکیم اللّه و الشریعه فی شئون الحیاه و عدم الاحتکام إلی أهواء الناس و عدم جواز تصدی أمور الناس الا من قبل من یعینه اللّه أو الرسول أمر مفروغ عنه و أجنبی عن محل الکلام و لا نزاع فیه»[(۱)] .

ص: ۲۶۳

۱- (۱) - بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۸۶.

عمده مطالبی که در مورد آیه ردّ الی الله و الرسول بود بیان شد جزئیاتی باقی مانده که احاله به مطالعه خودتان می شود.

آیه هشتم: آیه سلام

آخرین آیه ای که به آن استدلال شده بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه آیه ۵۴ سوره انعام می باشد که کسی متعرض آن نشده و حتی اخباریون نیز آن را ذکر نکرده اند ولی مرحوم حاج آقا مصطفی تفطن به آن پیدا کرده و آن را ذکر نموده و گفته است این آیه بهترین آیه برای استدلال است که اگر دلالت آن تمام باشد می تواند با ادله برائت معارضه نماید؛

(وَ إِذا جاءَکَ الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِآیاتِنا فَقُلْ سَلامٌ عَلَیْکُمْ کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَهَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْکُمْ سُوءاً بِجَهالَهٍ ثُمَّ تابَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِیم)(۱) .

تقریب استدلال به این آیه این است که این آیه می فرماید کسی که از مؤمنین عمل ناروایی را از روی جهالت انجام دهد و سپس توبه نموده و آن را جبران کند خداوند او را می بخشد. پس این آیه شریفه در فرض عملی که از روی جهل انجام شده است توبه را لازم دانسته است و غفران الهی و عدم عقاب را منوط به توبه کرده است، پس این آیه دلالت می کند بر اینکه در حال جهل احکام واقعی منجز است و مکلفین استحقاق عقوبت دارند پس این آیه دلالت بر تنجز احکام واقعی در ظرف جهل دارد و به دلالت التزام دلالت می کند که در ظرف جهل برائت ثابت نیست.

بنابراین با مفاد ادله برائت که برائت را ثابت می دانند معارضه می کند، حال اگر ادله برائت فقط روایات بودند به سبب مخالفت با کتاب از حجیت ساقط می شوند و اگر آیات بودند مشکله بزرگی درست می شود چون امکان جمع بین آیات دال بر برائت و این آیه وجود ندارد.

ص: ۲۶۴

۱- (۲) - .الأنعام ۵۴

و از آنجا که در این آیه شریفه فرض «جهالت» شده است پاسخ به آن سخت تر از آیات قبل می باشد. پس این آیه به حسب ظاهر از همه آیات دیگر واضح تر است؛

«و هذه الآیه و إن لم یستدلّ بها للأخباریّ، إلّا أنّها أظهر الآیات فی المسأله علی تنجّز التکلیف عند الجهل؛ ضروره أنّه لا معنی لاعتبار التوبه و لزوم الإصلاح؛ لانتفاء السوء بعد قیام الأدلّه علی البراءات الثلاث: الشرعیّه، و العقلائیّه، و العقلیّه، و أنّه یدلّ قوله تعالی: فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ علی أنّ ذلک السوء المرتکب عن الجهاله البسیطه و المرکّبه، ممنوع واقعا، و لازم أن یتوب العبد عنه؛ حتّی یشمله الغفران و الرحمه الإلهیّه.

و کأنّ الآیه تدلّ علی أنّ مصبّ التوبه، هو السوء المرتکب عن الجهاله، و إلّا فلو کان عن عمد فلا، و لا منع؛ لدلاله الآیات الاخر علی عموم مغفرته تعالی عند التوبه»(۱) .

اشکالات استدلال به آیه سلام

اشکال اول: جهالت در آیه به معنای سفاهت

اولین اشکالی که خود مرحوم حاج آقا مصطفی نقل کرده و پاسخ داده این است که جهالت دو معنا دارد؛ معنای اول جهالت عدم علم است که استدلال به این آیه متوقف بر آن است و معنای دوم آن سفاهت و غیر عاقلانه کار کردن می باشد، مثل خطاب خدای متعال به حضرت نوح وقتی که حضرت نوح در مورد فرزندش تقاضای نجات کرد: (انی أعظک ان تکون من الجاهلین)(۲) که در آن جهل به معنای عدم علم نیست بلکه به معنای سفاهت است چون معنا این است که من تو را موعظه می کنم که سخنی که عاقلانه و بر مبنای منطق نیست به زبان نیاوری، حال در این آیه شریفه که می فرماید: «من عمل منکم سوءا بجهاله» معمولاـ منشأ انجام دادن عمل سوء، سفاهت و تصمیم غیر عاقلانه است، چون هم در آن هتک الهی است و هم انسان خود را در معرض عقوبت و مفاسد دیگر قرار می دهد و چنین کارهایی که انسان خود را مورد غضب مولاـ قرار می دهد و نیز مفاسد و مضار را به سوی خود جلب می کند و مصالح را از خود دور می نماید کار سفیهانه و غیرعاقلانه است، پس «بجهاله» در این آیه قید احترازی نیست بلکه منشأ کارهای سوء را که سفاهت باشد بیان می کند، پس وزان کلمه جهالت در این آیه وزان جهالت در آیه نبأ است که به معنای سفاهت آمده است.

۱- (۳) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۳ و ۱۵۴.

۲- (۴) -هود ۴۶.

حال اگر از این آیه شریفه استظهار کردیم که جهالت به معنای سفاهت است معلوم است که دلالت بر مدعا ندارد و اگر هم استظهار نشود در اینصورت نیز آیه مجمل می شود و استدلال ناتمام است.

جواب به اشکال اول: انحصار معنای جهالت در عدم العلم

مرحوم حاج آقا مصطفی به این اشکال همان جوابی را می دهد که عده ای در آیه نبأ گفته اند و آن اینکه جهالت یک معنا بیشتر در لغت ندارد و آن همان عدم العلم می باشد و معنای دیگری مثل سفاهت و غیر آن ندارد، همانطور که شهید صدر«ره» هم که یک عرب است در آیه نبأ اینگونه می گوید که جهالت منحصر در معنای عدم العلم است؛

«و حمل «الجهاله» علی السفاهه، ممّا لا وجه له بعد قصور اللغه، فإنّ فی اللغه «الجهل و الجهاله» ضدّ العلم ، و ما اشتهر: «من أنّ الجهاله هی السفاهه؛ بمعنی عدم ملاحظه عواقب الأفعال و الأعمال فی الدنیا و الآخره» بلا دلیل إلّا بالعنایه و قیام بعض القرائن أحیانا، و ما فی «مفردات الراغب» أیضا لا یخلو من غرابه، فراجع.

فبالجمله: إن انکشف الخلاف بعد ارتکاب السوء بجهاله، فتاب و أصلح أمره؛ بإصلاح تبعات ذلک السوء من الوضعیّات و الکفّارات فهو، و إلّا إذا لم ینکشف له السوء، فإن ارتکب عن جهاله مرکّبه عن قصور، فهو معذور»(1) .

مناقشه در جواب فوق: عدم انحصار جهالت در معنای عدم العلم

انصاف این است که استعمالات متعددی مثل «انی أعظک ان تکون من الجاهلین» که در کتاب و سنت آمده است شاهد بر این است جهالت به معنایی غیر از عدم العلم نیز آمده است، پس بعید نیست که جهالت به معنای سفاهت نیز آمده باشد.

ص: ۲۶۶

۱- (۵) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۳ و ۱۵۴.

اشکال دوم: ورود ادله برائت شرعیه بر این آیه شریفه

اشکال دیگر این است که به قرینه عقلیه گفته شود این جهل مقید به جهل غیر عذری می باشد به تقدیر« من عمل سوءا بجهاله غیر معذره» مثل کسی که به مساله ای جاهل به جهل مرکب است به این معنا که کسی علم به جهل خود ندارد مثل فقیهی که استفراغ الوسع کرده و قطع به عدم وجوب یا حرمت پیدا کرده در اینصورت عقلا آن حکم وجوب یا حرمت نمی تواند منجز باشد و این از مواردی است که حتی نزد قائل به حق الطاعه نیز مقبول است، چون حق الطاعه ای در ظرف احتمال قائل به تنجز تکلیف است در حالیکه در ظرف جهل مرکب هیچ احتمالی وجود ندارد پس عقل هیچ استحقاق عقابی را ثابت نمی داند، البته به شرطی که در مقدمات آن تقصیری صورت نگرفته باشد و این همان مطلبی است که سابقا ذکر شد مبنی بر اینکه قاعده قبح عقاب بلابیان حتی نزد حق الطاعه ای ثابت است با این تفاوت که او احتمال را نیز بیان می داند و دیگران احتمال را بیان نمی دانند با این حال اگر حق الطاعه ای در جایی هیچ احتمالی نسبت به تکلیف ندهد می تواند قاعده قبح عقاب بلابیان را جاری نماید، پس جهل هایی وجود دارد که از دیدگاه عقل معذر است پس به قرینه عقلیه مراد این است که در جایی که جهالت غیر معذر وجود داشت توبه لازم است در اینصورت معارضه با ادله برائت شرعیه نمی کند چون به سبب وجود ادله برائت، عمل بر طبق برائت جهالتی است که معذِّر است لکن عذر در موارد جهل مرکب، عقلی و در موارد برائت شرعیه در شبهات حکمیه این عذر شرعی است و به عبارت دیگر ادله برائت شرعی وارد بر این آیه شریفه می شود.

ص: ۲۶۷

پس ممکن است اینگونه به استدلال به این آیه اشکال شود، همانگونه که از شیخ الطائفه در تبیان این مطلب استفاده می شود، ایشان پس از اینکه احتمالات متعددی را برای آیه شریفه ذکر می کند می گوید آنچه که نزد من محتمل است این است که این آیه کسی را اراده کرده است که واقعا نمی دانسته چنین کاری حرام است ولی راه فحص برای او وجود داشته است و او فحص نکرده است چنین کسی جهل معذّر ندارد و این شاهد بر این است که شیخ الطائفه جهل در این آیه را به معنای عدم العلم گرفته است؛

«و يحتمل عندی أن يكون أراد «مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهالَةٍ» بمعنى أنه لا يعرفها سوءا، لكن لما كان له طريق الى معرفته وجب عليه التوبه منه، فإذا تاب قبل اللّه توبته»(۱) .

پس به نظر شیخ الطائفه اگر کسی از روی جهل کار حرامی انجام دهد چون جهل او معذر نبوده به همین دلیل حرمت برای او منجز است و باید توبه کند و چون جاهل به حکم بوده اگر توبه کند خدای متعال او را می آمرزد.

اشکال سوم

خود مرحوم حاج آقا مصطفی اشکال دیگری می کند و آن اینکه تخصیص زده می شود.

بیان کامل اشکال سوم در جلسه بعد خواهد آمد.

۹۶/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته۱

اشکال سوم: عدم اطلاق «سوء» بر ارتکاب محتمل الحرمه در شبهات حکمیه۱

اشکال چهارم: تقیید آیه به موارد غیر شبهات حکمیه۲

جواب به اشکال چهارم: مبنایی بودن این اشکال۳

۱- (۶) - .التبیان فی تفسیر القرآن، ج۴ ص ۱۵۰

اشکال پنجم: اجنبی بودن آیه از مانحن فیه۴

موضوع: استدلال به کتاب/آیه سلام /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در استدلال به آیه شریفه سلام برای اثبات احتیاط در شبهات حکمیه تحریمیه بود، حاصل تقریب این بود که از این آیه شریفه به مناسبت «ثمّ تاب» معلوم می شود که احکام در صورت جهل منجز هستند و در صورت نافرمانی نیاز به توبه دارند، پس معلوم می شود که شارع ترخیص در ظرف جهل را جعل نفرموده در اینصورت این آیه با ادله برائت تعارض می کند.

دو اشکال از اشکالات این استدلال بیان شد، اشکال اول این بود که این جهالت به معنای سفاهت است نه عدم العلم و یا لااقل احتمال اینکه جهالت در این آیه به معنای سفاهت باشد وجود دارد و کسی که در شبهات حکمیه به ادله مرخِّصه عمل می کند عمل سفهی انجام نمی دهد در نتیجه موارد شبهات حکمیه تخصصا از تحت آیه شریفه خارج می شود.

اشکال دوم نیز این بود که حتی اگر جهالت در این آیه به معنای عدم العلم باشد لکن این آیه یک مقید لبّی دارد که به سبب آن شبهات حکمیه بعد از فحص را شامل نمی شود و آن این است که برخی جهل ها از نظر عقلی عذر است و نیاز به توبه ندارد، حال این جهل ها دو قسم است؛ یکی آنهایی که ذاتا عذر هستند و نیاز به جعل شرع ندارند مثل جهل مرکبی که در مقدمات آن تقصیر نشده باشد و دیگری مثل مواردی که جاهل است و شارع آن جهل را عذر قرار داده است پس وقتی آیه شریفه می فرماید: «بجهاله» یعنی «بجهاله غیر عذریه» این کلام محفوف به این قید لبّی می شود، در اینصورت ادله برائت وارد بر این آیه می شود.

ص: ۲۶۹

اشکال سوم: عدم اطلاق «سوء» بر ارتکاب محتمل الحرمه در شبهات حکمیه

این اشکال نیز بنابراین است که جهالت به معنای عدم العلم باشد، در این آیه می فرماید: «من عمل منکم سوءا بجهاله» و گفته می شود «سوء» - که کلمه «سیئه» نیز مشتق از آن است - به معنای گناه و نافرمانی است که آیه شریفه یا ظهور در این معنا دارد و یا احتمال آن معنا را دارد، به خصوص به قرینه «تاب» که مربوط به گناه و معصیت می باشد، پس معنای آیه شریفه این است که «من عمل منکم معصیه بجهاله» یعنی کسی که معصیتی را از روی جهالت انجام دهد در صورت توبه خدا او را می بخشد و این جهالت نیز یا به معنای شبهات حکمیه قبل از فحص بوده که یا اصلا تفحص نکرده و یا تفحص کاملی نداشته و یا به معنای جاهلی است که به عواقب کار و مفاسد آن جهل داشته است.

پس موضوع آیه کسی است که معصیت می کند اما اینگونه نیست که معصیت بودن عمل خاصی را ثابت نماید چون قضایا موضوعات و مصادیق خود را ثابت نمی کنند بلکه موضوعات آنها باید از قبل ثابت شده باشند، پس آیه شریفه می گوید هر جا معصیت باشد در صورت توبه بخشیده می شود و ادله برائت در شبهات حکمیه می گویند در شبهات حکمیه تحریمیه برائت جعل شده است پس عمل به شبهات حکمیه تحریمیه معصیت نیست، در نتیجه موضوع «سوء بودن» در شبهات حکمیه وجود ندارد، پس سوء مرادف با ارتکاب حرام و ترک واجب نیست بلکه سوء مرادف با معصیه است از این روست که ممکن است فعل خاصی حرام واقعی باشد اما معصیت نباشد، در اینصورت اگر کار حرامی را در ظرف شک مرتکب شود در حالیکه معذر داشته است چنین عملی سوء نیست، در نتیجه این آیه به ظهور مسلم یا به دلیل وجود احتمال، نمی تواند وجوب احتیاط را ثابت کند به همین دلیل با ادله برائت معارضه نمی کند و برای اثبات وجوب احتیاط فائده ای برای اخباری ندارد.

ص: ۲۷۰

در کلام مرحوم حاج آقا مصطفی به این اشکال اشاره ای شده است اگر چه ایشان در مقام جواب ترکیز بر این مطلب نکرده است ولی ما آن را به عنوان اشکال بر استدلال آیه توضیح دادیم؛

«نعم، یجوز تقیید الإطلاق بالأدلّه فی الشبهات الموضوعیّه، و لذلک لا تعتبر التوبه عند انکشاف الخلاف فیها؛ لما لا سوء بعد ترخیص الشرع »(۱) .

تا کنون سه اشکال به استدلال به این آیه شده که به نظر می رسد هر سه اشکال صحیح می باشد.

اشکال چهارم: تقیید آیه به موارد غیر شبهات حکمیه

این اشکال که از حاج آقا مصطفی است این است که این آیه اباء از تقیید ندارد همانطور که نسبت به شبهات موضوعیه باید تقیید شود چون به اتفاق اخباری و اصولی در شبهات موضوعیه احتیاط لازم نیست در حالیکه آیه «من عمل منکم سوءا بجهاله» شامل این موارد نیز می شود و همچنین شبهات حکمیه وجوبیه که به اتفاق اخباری و اصولی احتیاط واجب نیست در حالیکه ترک آن مصداق سوء می باشد(۲) ، در نتیجه حال که آیه شریفه به موارد شبهات موضوعیه و شبهات وجوبیه تقیید می شود می تواند به موارد شبهات حکمیه تحریمیه نیز به دلیل وجود ادله برائت تقیید گردد.

ان قلت: ممکن است اشکال شود که در صورت خروج شبهات موضوعیه، حکمیه وجوبیه و حکمیه تحریمیه تخصیص کثیر می شود در نتیجه این آیه مستهجن می شود.

ص: ۲۷۱

۱- (۱) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۵.

۲- (۲) - البته ممکن است در شبهه وجوبیه این اشکال وجود داشته باشد که بر ترک محتمل الوجوب اطلاق عمل سوء نمی شود ولی همانطور که قبلا نیز گفته ایم عمل در عرف شامل ترک فعل نیز می شود.

جواب این اشکال این است که در اینجا تخصیص کثیر پیش نمی آید چون درست است که افراد شبهات تحریمیه زیاد است اما در اینجا عنوان شبهه تحریمیه خارج می شود که در اینصورت تخصیص کثیر پیش نمی آید. البته این سخن مبتنی بر مبنایی است که می گوید اگر تخصیص اکثر در ضمن خروج عنوانی شکل بگیرد قبیح نمی باشد.

در اینصورت همه شبهات حکمیه قبل از فحص چه وجوبیه و چه تحریمیه، یا شبهات موضوعیه ای که فحص لازم دارد مثل امور مالیه، یا شبهات موضوعیه ای که مورد اهتمام شارع است مثل مساله نفس و یا شبهات مقرون به علم اجمالی تحت این آیه باقی می مانند، در نتیجه تخصیص یا تقیید اکثر یا کثیر که موجب استهجان شود پیش نمی آید؛

«أقول أوّلا: لنا تقیید الآیه بالشبهات التحریمیّه بعد الفحص؛ لقیام أدلّه البراءه بإخراج کافّه الشبهات، إلّا ما قبل الفحص و لو کان کثیرا، إلّا أنّه لیس من التخصیص الکثیر، بل أفراد الخاصّ کثیره، و لا و هن فیه کما تحرّر، و لا سیّما بعد بقاء جمله من الشبهات. بل کافّه الشبهات قبل الفحص مشموله الآیه أوّلا، ثمّ تخرج عنها بالفحص، فتدبّر»(۱) .

ایشان در انتها فرموده فتدبر که یا اشاره به دقت دارد و یا اشاره به ضعف این مطلب دارد.

جواب به اشکال چهارم: مبنایی بودن این اشکال

در اینجا باید دقت کرد که چه چیزی تقیید می شود؟

اگر مراد تقیید منطوق آیه باشد به این تقدیر که «من عمل منکم سوءا فی غیر الشبهات الموضوعیه و الشبهات الوجوبیه و الشبهات التحریمیه بجهاله ثم تاب من بعده » در اینصورت خلاف مقصود را دلالت می کند چون معنای آن این می شود که اگر در غیر این موارد مذکوره توبه کند بخشیده می شود اما در خود این موارد توبه او بخشیده نمی شود، چون موضوع قبول توبه در اینصورت مقید به غیر این موارد می شود.

ص: ۲۷۲

۱- (۳) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۵.

و اگر مراد تقیید مدلول التزامی این آیه است به این معنا که چون این آیه به دلالت التزامی دلالت بر تنجز احکام در صورت جهل می کرد در نتیجه مدلول التزامی تقیید می شود به اینکه «احکام در صورت جهل منجز هستند الا در موارد شبهه موضوعیه، وجوبیه و تحریمیه» در اینصورت کلام ایشان صحیح است و مقصود ایشان حاصل می شود.

البته سوالی در اینجا وجود دارد و آن اینکه جمع بین این آیه که قبول توبه را فقط مخصوص کسانی می داند که عملی را از روی جهالت انجام می دهند و ادله دیگر توبه که به صورت مطلق توبه را ثابت می دانند مطلبی است که در جای دیگر باید به آن پرداخته شود.

حال در صورتی که مراد ایشان تقیید مفهوم یا مدلول التزامی باشد مساله مبنایی می شود چون در این مطلب که آیا بدون تقیید منطوق می توان مداليل الالتزامی و مفاهیم را تقیید کرد دو نظر است؛ نظر اول این است که می توان مفاهیم را تقیید نمود(۱) یعنی مفاهیم را بدون تصرف در منطوق می توان تقیید کرد چون قضیه مفهومیه ربطی به قضیه منطوقیه ندارد به همین دلیل می تواند جدای از منطوق تقیید شود.

نظر دوم این است که نمی توان مفاهیم را جداگانه تقیید نمود چون در منطوق چیزی لحاظ شده که موجب شده مفهوم پیدا کند و آن چیز اطلاق و عموم است در نتیجه بین اطلاق یا عموم منطوق و تقیید یا تخصیص مفهوم تعارض پیش می آید که تا در اطلاق و عموم منطوق تصرف نشود نمی توان مفهوم را تقیید نمود چون بین مدلول التزامی و منطوق ملازمه وجود دارد و الا مدلول التزامی وجود نداشت پس بیان ایشان این اشکالات مبنایی را دارد و فقط کسی می تواند به آن ملتزم شود که قائل به این باشد که می توان مدلول التزامی را تقیید نمود.

۱- (۴) -محقق نائینی«ره» مفاهیم را مدلول التزامی می داند.

اشکال پنجم: اجنبی بودن آیه از مانحن فیه

آخرین جوابی که ایشان می دهد این است که این آیه مربوط به اول اسلام و افرادی است که قبل از اسلام کارهای ناشایست انجام داده بودند و سپس مسلمان شده بودند به قرینه «اذا جائک الذین یومنون» یعنی ای پیامبر به کسانی که ایمان می آورند بگو «کتب ربکم علی نفسه الرحمه» چون در آیه نفرموده «آمنوا» بلکه فرموده: «یؤمنون» که ظهور در تازه مسلمان ها دارد، در اینصورت وزان این آیه شریفه وزان حدیث «الاسلام یجب ما قبله» می باشد، البته ایشان می گوید عجالتا این معنا از آیه شریفه به ذهن من رسید ولی بعید نیست این آیه این احتمال را داشته باشد که در اینصورت ربطی به بحث شبهات حکمیه ندارد(۱) ؛

«و ثانیا: یظهر من صدر الآیه؛ أنّها مخصوصه بالأوائل المنسلکین فی سلک الإسلام و الإیمان، و یکون الخطاب خاصّا؛ و أنّ الآیه فی موقف ترغیبهم إلی الإسلام، و أنّ «الإسلام یجبّ ما قبله» بشرط التوبه، و إصلاح تبعات الأعمال السیّئه؛ حسبما یظهر لی عجاله.

ص: ۲۷۴

۱- (۵) - اقول: البته احتمال دیگری نیز در بیان مرحوم حاج آقا مصطفی ذکر شده که استاد دام ظله آن را بیان نکردند ولی توضیح ظاهر آن این است که دو قرینه بر اینکه مراد از این آیه تازه مسلمان ها هستند و مراد از «سوء» کارهای ناپسندی است که قبل از اسلام انجام داده اند وجود دارد قرینه اول صدر آیه است که می فرماید: «یؤمنون» و نفرموده: «آمنوا» و قرینه دوم این است که می فرماید: «من عَمِل» که ظهور در صیغه ماضی دارد یعنی کسانی که در گذشته کارهای بدی انجام داده بودند مشمول این آیه هستند در حالیکه اگر مقصود این آیه، شبهات حکمیه بود لزومی نداشت فعل به صورت ماضی بیاید.

فلو أتلف مـال الغير، و قتـل بغير حقّ، فعليه إصـلاح أمره، و لا ـ يكفى مجرّد الجهـاله بـالسوء، فتلـك الجهـاله التى كـانت جهـاله خاصّه- لأجل كون الجاهلين مخصوصـين، على ما يظهر منها- ليست من الأعذار المسـموعه إلّا بعد الإسلام و التوبه و الإصلاح، فتختصّ الآيه بالسوء فى عصر قبل الإسلام.

أو يحتمل قويّا أن يكون قوله تعالى: مَنْ عَمِلَ أى كان عمل، و ليس بمعنى من يعمل بعد الإيمان، فليلاحظ جيّدا»(۱) .

۹۶/۱۰/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

استدلال به سنت۱

روایت اول: صحیحه عبدالرحمن بن حجاج۲

نکته فقه الحدیثی۲

تقریب استدلال۳

تقریب اول۳

تقریب دوم۴

تقریب سوم۴

موضوع: استدلال به سنت/حدیث اول /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در ادله قول به وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بود که قائلین به آن به کتاب و سنت و عقل استدلال کرده اند، استدلال به کتاب پایان یافت و نتیجه این شد که از آیات کریمه آیه ای که این قول را ثابت کند وجود ندارد.

استدلال به سنت

به روایات متعـددی برای اثبات وجوب احتیاط اسـتدلال شده است که یکی از قائلین به آن مرحوم صاحب وسائل است که در کتـاب القضـاء باب دوازدهم باب «وُجُوبِ التَّوَقُّفِ وَ الِاحْتِيَاطِ فِي الْقَضَاءِ وَ الْفَتْوَى وَ الْعَمَلِ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ نَظَرِيَّةٍ لَمْ يُعْلَمْ حُكْمُهَا بِنَصٍّ مِنْهُمْ ع» (۲) این روایات را نقل کرده است. عبارت ایشان در«فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ نَظَرِيَّةٍ لَمْ يُعْلَمْ حُكْمُهَا»، هم شبهات تحریمیه و هم شبهات وجوبیه را شامل می شود، اگر چه مشهور اخباریون احتیاط در شبهات وجوبیه را واجب نمی دانند.

ص: ۲۷۵

۱- (۶) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۵.

۲- (۱) - وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۴.

صاحب وسائل در ذیل این باب ۶۸ حدیث ذکر فرموده است ولی اصحاب این اخبار را تصنیف به طوائفی کرده اند؛ شیخ اعظم«ره» آنها را به چهار طائفه، برخی از بزرگان مثل مرحوم امام آنها را به شش طائفه، برخی دیگر به هشت طائفه، برخی دیگر مثل محقق خراسانی«ره» به دو طائفه، برخی دیگر نیز آنها را به سه طائفه و شهید صدر«ره» نیز آنها را به ۱۱ طائفه تقسیم کرده اند، البته شهید صدر«ره» ابتدا این روایات را به هشت طائفه تقسیم می کند و سپس می گوید این هشت طائفه دلالت های مهمی ندارند و سه طائفه دیگر را ذکر می کند که از نظر او دلالت آنها مهم است.

ولی این کار یعنی تقسیم روایات به طوائف مختلف ممکن است باعث شود بعضی از اخبار جا بماند چون نمی توان تقسیم بندی جامعی ارائه نمود، مثلا با اینکه مرحوم شیخ این روایات را به چهار طائفه تقسیم کرده ولی بعضی اشکال کرده اند که آن تقسیم بندی تشویش دارد، به همین دلیل ما در این بحث همه روایات را بررسی می کنیم تا هم دلالت آنها بررسی شود و هم روشن شود که هر روایت در کدام طائفه قرار می گیرد، در جامع احادیث الشیعه در مقدمه هفتاد و چند روایت ذکر شده است لکن وجه این هفتاد و چند روایت این است که ایشان عنوان را عام قرار داده و روایات شبهات حکمیه را آورده به همین دلیل هم روایات برائت و هم روایات احتیاط را ذکر کرده است.

روایت اول: صحیحه عبدالرحمن بن حجاج

این روایت صحیح السند و معتبر است و از این جهت که چندین سند دارد شاید بتوان ادعای اطمینان و جزم کرد که از معصوم علیه السلام صادر شده است؛

ص: ۲۷۶

«مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی جَمِیعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلَیْنِ أَصَابَا صَیْداً وَ هُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءُ بَیْنَهُمَا أَوْ عَلَی کُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ قَالَ لَا بَلْ عَلَیْهِمَا أَنْ یَجْزِیَ کُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّیْدَ، قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِی عَنْ ذَلِکَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَیْهِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَیْکُمْ بِالاحْتِیَاطِ حَتَّی تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا»(1) .

در سند این روایت به غیر از محمد بن اسماعیل که مجهول است بقیه افراد ثقه هستند چون معلوم نیست محمد بن اسماعیل در این سند محمد بن اسماعیل بزیع است یا محمد بن اسماعیل برمکی است و یا محمد بن اسماعیل نیشابوری بندقی است، البته بنابر تحقیق ایشان محمد بن اسماعیل بندقی است که در وثاقت ایشان کلام فراوانی است ولی در اینجا نیاز به ورود در آن بحث نیست چون سند دیگر یعنی علی بن ابراهیم عن ابیه هم وجود دارد و مشکلی ندارد.

این حدیث دو سند دیگر نیز دارد که در وسائل آنها را نیز ذکر کرده است یکی از آنها «وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ مِثْلَهُ » و دیگری « وَ رَوَاهُ الشَّیْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ السِّنْدِیِّ عَنْ صَفْوَانَ مِثْلَهُ » می باشد که یکی از این سندها قطعا بدون اشکال است.

نکته فقه الحدیثی

قبل از ورود به تقریب استدلال نیاز به یک توجه فقه الحدیثی می باشد تا مقدمه برای تقریب استدلال باشد و آن اینکه در عبارت«إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا» دو احتمال در مشار الیه «هذا» و دو احتمال در «مثل» وجود دارد؛

۱- (۲) – همان.

احتمال اول اینکه مشار الیه «هذا» سوال فقهی است که بعضی از اصحاب آن را سؤال کرده بود، در اینصورت معنای حدیث این است که اگر مثل چنین مسأله فقهی در باب حج و کفاره صید پیش آمد که حکم آن معلوم نیست احتیاط کنید.

احتمال دوم این است که مشار الیه «هذا» مورد پرسش واقع شدن باشد، یعنی از حکم کسی که از او سؤالی می شود و او جواب آن را نمی داند سؤال شده است، در اینصورت هر جا که حکم مساله معلوم نیست احتیاط واجب می شود.

عبارت «فعلیکم بالاحتیاط»» نیز دو احتمال دارد؛ یکی اینکه توقف در فتوا کنید تا اینکه یاد بگیرید مخصوصا بنابر اینکه «فتعلّموا» خوانده شود و احتمال دوم یعنی فتوای به احتیاط بدهید یعنی اگر حکم واقعی را ندانستید در مقام جواب پاسخ به احتیاط دهید، در اینصورت هر جا از مجتهد سؤالی کردند و او حکم آن را نمی داند باید حکم به احتیاط نماید.

در «مثل» نیز دو احتمال وجود دارد؛

احتمال اول در صورتی است که مشار الیه «هذا» احتمال اول یعنی مساله فقهی باشد و «مثل» یعنی هر مساله ای که مجهول الحکم است یعنی وجه مثلیت مجهول الحکم بودن می باشد اگر چه سؤال سائل از شبهه موضوعیه است، در اینصورت اگر گفته شود وجه مثلیت شبهه وجوبیه بودن آن است شبهه تحریمیه را شامل نمی شود مگر اینکه الغاء خصوصیت شود اما اگر وجه مثلیت معلوم نبودن حکم مسأله باشد در اینصورت شبهه تحریمیه را نیز شامل می شود.

احتمال دوم این است که «مثل» یعنی مثل این شبهه وجوبیه البته این شبهه وجوبیه مطلق نیست بلکه این شبهه وجوبیه خصوصیتی دارد چون امر این شبهه وجوبیه دائر است بین شبهه وجوبیه اقل و اکثر استقلالی و شبهه وجوبیه اقل و اکثر ارتباطی و به عبارت دیگر امر آن دائر است بین شبهه وجوبیه ای که شک در اصل تکلیف است یا شبهه وجوبیه ای که شک در مکلف به است.

پس در وجه مثلیت دو احتمال وجود دارد؛ یکی اینکه وجه مثلیت در اصل مجهول الحکم بودن است و با نوع آن کاری ندارد تا شامل شبهات وجوبیه و تحریمیه هر دو بشود دیگر اینکه مثلیت ناظر به خصوصیات نیز هست تا شامل شبهات تحریمیه نشود و چون در مورد سوال اصل کفاره را می داند ولی کیفیت آن را نمی داند در نتیجه پاسخ امام علیه السلام دو احتمال تفسیری دارد؛ یکی شک در اصل تکلیف تا اقل و اکثر ارتباطی شود به این معنا که آیا کل بدنه(شتر) به عنوان کفاره بر او واجب است یا بعض آن؟ و دیگری شک در مکلف به تا اقل و اکثر استقلالی شود به این معنا که در باب کفاره قیمت بدنه واجب است نه خود بدنه لکن شک می شود که آیا قیمت کل را باید بدهد یا قیمت نصف بر او لازم می شود.

تقریب استدلال

برای استدلال به این حدیث شریف چند تقریب وجود دارد؛

تقریب اول

این تقریب مبتنی بر این است که احتمال اول در مشار الیه «هذا» استظهار شود یعنی مراد فرع فقهی در باب جزاء صید باشد و نیز استظهار شود که وجه مثلیت خصوصیت های بیان شده نیست بلکه وجه مثلیت اصل مجهول الحکم بودن است، در اینصورت «فعلیکم بالاحتیاط» دلالت بر وجوب احتیاط می کند در نتیجه حق با اخباریون می شود و این حدیث با ادله برائت معارضه می کند.

تقریب دوم

این تقریب در صورتی است که استظهار شود که مشار الیه «هذا» هر چیزی است که مجهول الحکم است و معنای دوم «فعلیکم بالاحتیاط» یعنی لزوم فتوای به احتیاط نیز استظهار شود در اینصورت این حدیث دلالت می کند که در شبهات حکمیه باید فتوای به احتیاط داد در حالیکه اگر برائت ثابت بود معنا نداشت فتوای به احتیاط لازم باشد پس به دلالت التزام فهمیده می شود که در شبهات حکمیه برائت جعل نشده است.

تقریب سوم

این تقریب از فقه الحدیث این حدیث آشکار می شود و آن اینکه اگر در فقه الحدیث این روایت جازم به احتمال اول یا احتمال دوم در مشار الیه «هذا» نشدیم و امر روایت مردد شد باز هم فقیه وجوب احتیاط را استفاده می کند.

همانطور که ذکر شد سند این حدیث سند محکمی است چون راوی مباشر عبدالرحمن بن الحجاج است که از اجلاء اصحاب می باشد و همچنین معاضد به سندهای دیگر نیز هست به همین دلیل این روایت مورد اعتنا می باشد.

۹۶/۱۰/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به سنت/ روایت اول /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در استدلال به صحیحه عبدالرحمن بن حجاج برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بود، همانطور که بیان شد سه تقریب مجموعا برای استدلال به این حدیث وجود دارد؛ تقریب اول این بود که مشار الیه «هذا» در «إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالاحْتِيَاطِ» همان مساله فقهیه باب صید در حال احرام باشد و مراد از مثل نیز مثلیت در مجهول الحکم بودن باشد.

اشکالات تقریب اول

اشکال اول: عدم حجیت این روایت یا حمل بر استحباب احتیاط

بر این تقریب اشکالات عدید ای شده است، شیخ اعظم«ره» اشکال کرده به اینکه دو احتمال نسبت به مساله ای که مورد سوال

واقع شده وجود دارد؛

ص: ۲۸۰

یکی اینکه بگوییم در مواردی که شک در کفاره و جزاء صید داریم بگوییم آنچه که در این موارد بر شخص واجب است قیمت آن کفاره است نه خود آن و در قیمت انحلال وجود دارد و ارتباطی نیست یعنی اینگونه نیست که اگر یک بخش پرداخت شد و بخش دیگر پرداخت نشد گویا هیچ چیز پرداخت نشده است پس مثل رکعات نماز نیست که اگر سه رکعت خوانده شود و یک رکعت خوانده نشود هیچ رکعتی پذیرفته نمی شود به خلاف باب دیون که اگر ۵۰ هزار بدهکار باشد و ۳۰ هزار آن را پرداخت کند به همان مقدار بریء الذمه می شود، حال در باب کفاره صید اگر قیمت واجب شود هر مقدار از قیمت که پرداخت شود امتثال شده است، در مانحن فیه شک در این است که آیا همه قیمت به گردن من است یا نصف قیمت؟ پس شک در اصل تکلیف پیدا می شود به این معنا که می داند که نصف قیمت بر او واجب است و نسبت به نصف دیگر شک دارد در نتیجه نسبت به آن شبهه بدویه می شود در اینصورت لازم می آید که در شبهه حکمیه بدویه وجوبیه امام علیه السلام حکم به وجوب احتیاط کرده باشد در حالیکه به اتفاق اخباری و اصولی احتیاط در شبهات حکمیه وجوبیه واجب نیست پس نمی توان به روایت حتی در مورد خودش اخذ کرد پس چون خلاف اجماع است یا باید گفته شود این حدیث حجت نیست و یا امر به احتیاط در این روایت را حمل بر استحباب می کنیم.

و نمی توان گفت شبهه وجوبیه به تخصیص از تحت این روایت خارج می شود و شبهه تحریمیه باقی می ماند چون مستلزم خروج مورد است که مستهجن است؛

ص: ۲۸۱

«و علی الأوّل: فإن جعلنا المورد من قبیل الشکّ فی التکلیف، بمعنی أنّ وجوب نصف الجزاء علی کلّ واحد متیقّن و یشکّ فی وجوب النصف الآخر علیه، فیکون من قبیل وجوب أداء الدین المردّد بین الأقلّ و الأکثر و قضاء الفوائت المردّده، و الاحتیاط فی مثل هذا غیر لازم بالاتّفاق؛ لأنّه شکّ فی الوجوب»(۱) .

و اگر هم گفته شود شبهات وجوبیه دو قسم است؛ یکی شبهات وجوبیه ای که در کنار آن علم به تکلیف بالمره وجود ندارد مثل اینکه شک بدوی در وجوب دعا عند رویه الهلال می کند و دوم شبهات وجوبیه ای که در کنار آن جازم به تکلیف است ولی وقتی دقت می کند آن وجوب منحل می شود مثل اینکه شک می کند در اینکه آیا کل قیمت بر عهده اوست یا نصف قیمت، ولی وقتی فکر می کند می بیند نسبت به نصف اول یقین دارد و نسبت به نصف دوم یقین ندارد بنابراین شک در نصف دوم شبهه بدویه می شود، حال ممکن است کسی بگوید جریان برائت در شبهات وجوبیه نسبت به قسم دوم مورد اتفاق نیست بلکه فقط قسم اول یعنی شبهه ای که علم در کنار آن نباشد جریان برائت در آن مورد اتفاق است، ایشان می گوید اگر این حرف را بزنیم نیز به درد اخباری نمی خورد چون می گوید در حدیث فرمود: «مثل هذا» یعنی در جایی که کنار آن علم است، احتیاط کنید به خلاف شبهات بدویه ای که هیچ علمی در کنار آن نیست.

البته فعلا بحث ایشان در شبهه تحریمیه ای است که منشأ آن فقدان نص است؛

ص: ۲۸۲

۱- (۱) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۷۸ و ۷۹.

«و علی تقدیر قولنا بوجوب الاحتیاط فی مورد الروایه و أمثاله ممّا ثبت التکلیف فیه فی الجمله- لأجل هذه الصحیحه و غیرها- لم یکن ما نحن فیه من الشبهه مماثلا له؛ لعدم ثبوت التکلیف فیه رأسا»(۱) .

و اگر بگوییم مورد کلام از قبیل شک در مکلف به است نه شک در تکلیف مثل اینکه می دانیم اصل کفاره واجب است ولی نمی دانیم مثلاـ آن کفاره یک گوسفند کامل است یا نصف گوسفند است، در اینصورت اقل و اکثر ارتباطی است چون اگر گوسفند کامل باشد نمی توان گفت نصف گوسفند را می دهیم و در بقیه برائت جاری می کنیم چون این مورد اقل و اکثر ارتباطی است در اینصورت ولو عده ای از فقها می گویند جای اشتغال و اصاله الاحتیاط است اما مشهور اصولیون این مورد را مجرای برائت می دانند مثل اینکه شک شود در اینکه نماز ده جزء یا یازده جزء است پس به این حدیث در مورد خودش نمی توان اخذ نمود، بنابراین به ادله ای که در موارد اقل و اکثر ارتباطی دلالت بر برائت می کنند باید این حدیث را حمل بر استحباب نمود.

اگر در اینجا نیز گفته شود این روایت شامل همه شبهات حکمیه اعم از وجوبیه و تحریمیه می شود و شبهات وجوبیه تخصیص زده می شود جواب داده می شود که همانطور که قبلا ذکر شد در اینصورت خروج مورد پیش می آید که مستهجن است؛

«و إن جعلنا المورد من قبیل الشکّ فی متعلّق التکلیف و هو المکلّف به- لکون الأقلّ علی تقدیر وجوب الأکثر غیر واجب بالاستقلال، نظیر وجوب التسلیم فی الصلاه- فالاحتیاط هنا و إن کان مذهب جماعه من المجتهدین أیضا، إلّا أنّ ما نحن فیه من الشبهه الحکمیّه التحریمیّه لیس مثلا لمورد الروایه؛ لأنّ الشکّ فیه فی أصل التکلیف»(۲) .

۱- (۲) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۷۹.

۲- (۳) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۷۹.

بنابراین این روایت بنابر تقریب اول که مشار الیه «هذا» آن واقعه باشد قابل اخذ نیست.

اشکال دوم: امکان تحصیل علم در فرض روایت

اشکال دیگری که مرحوم شیخ می کنـد این است که در مواردی که راه تحصـیل علم باز است حتی در شـبهات وجوبیه باید قائـل به احتیاط شـد، در حالیکه ظاهر روایت این است که امکان فحص و سوال از آن شـبهه وجود دارد، بنابراین حتی اگر این روایت شامـل شـبهات وجوبیه نیز بشود ولی چون فرض روایت مواردی است که امکان تحصـیل علم وجود دارد پس ربطی به مانحن فیه که امکان تحصیل علم نیست ندارد؛

«هـذا، مع أنّ ظاهر الروایه التمکّن من اسـتعلام حکم الواقعه بالسؤال و التعلّم فیما بعـد، و لا مضایقه عن القول بوجوب الاحتیاط فی هذه الواقعه الشخصیّه حتّی یتعلّم المسأله لما یستقبل من الوقائع»(۱) .

سپس مرحوم شـیخ می گوید و اما اگر مشار الیه «هذا» به سوال برگردد یعنی «اذا اصـبتم مثل هذا» به این معنا باشد که اگر این سوالی را که جواب آن را نمی دانی از تو پرسـیدند احتیـاط لـازم است و احتیـاط نیز یا به معنای توقف و سـکوت است و یا به معنای فتوا دادن به احتیاط می باشد، در اینصورت این روایت مثل ادله دیگری است که می گوید قول به غیر علم حرام است و وجوب احتیاط نیز تا زمانی است که علم به حکم آن مساله پیدا شود.

بنابراین طبق این فرض هم این روایت ربطی به بحث ما که شبهه حکمیه بعد از فحص است ندارد؛

«و منه یظهر: أنّه إن کان المشار إلیه ب «هـذا» هو السؤال عن حکم الواقعه، کما هو الثانی من شـقّیّ التردید: فإن ارید بالاحتیاط فیه الإفتاء بالاحتیاط لم ینفع فیما نحن فیه، و إن ارید من الاحتیاط الاحتراز عن الفتوی فیها أصلا حتّی بالاحتیاط، فکذلک»(۲) .

ص: ۲۸۴

۱- (۴) - همان.

۲- (۵) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۷۹.

جواب به اشکال اول: عدم صحت تمسک به اتفاق اصولیون و اخباریون در ما نحن فیه

این فرمایش مرحوم شیخ که فرمود اگر اسم اشاره به آن واقعه رجوع کند یا شک در تکلیف است و یا شک در مکلف به و بنابر هر دو تقدیر ربطی به بحث ما ندارد اشکالش این است که شما می گویید این مساله اجماعی است و اتفاق بین ما و آنهاست در حالیکه این اتفاق از همین ادله مورد بحث به دست آمده است و ما در این مقام مشغول بررسی این ادله می باشیم و خارج از این ادله اتفاق دیگری وجود ندارد بلکه اخباری و اصولی هر دو به این روایات مراجعه کرده اند، یک گروه احتیاط را از این ادله فهمیده و دیگری برائت را از آنها استفاده کرده است، بنابراین اگر این روایت دلالت بر احتیاط حتی در شبهات وجوبیه کند باید قائل به احتیاط در شبهات وجوبیه شویم.

جواب دوم: عدم فرق بین دو قسم شبهه وجوبیه

همچنین این مساله که ایشان بر سبیل تنزل مطرح کردند مبنی بر اینکه این روایت مربوط به جایی است که علم نیز در کنار شبهه وجود دارد اما شبهات حکمیه ای که علم در کنار آن نیست را شامل نمی شود محل تامل برخی از بزرگان واقع شده است چون قسم دوم از شبهه نیز به هر حال شک بدوی است و آن علم دخالتی در مساله ندارد بنابراین در مورد روایت نسبت به نصف اول یقین به مشغول الذمه بودن دارد و نسبت به نصف دوم واقعا شک دارد و در اینجا علم اجمالی که موجب دوران بین اطراف آن شود وجود ندارد پس فرقی بین این دو قسم نیست و الا اگر چنین صورت هایی نیز فرض بشود هیچ مورد شک بدوی که کنار آن علم نباشد وجود ندارد چون هر شبهه بدویه ای را می توان مقرون به علم نمود، مثلا در شک در شرب تتن می توان اینگونه گفت که یقین داریم که برخی چیزها حرام است اما نمی دانیم شرب تتن نیز جزء آن محرمات است یا خیر؟ در حالیکه همه شک در حرمت شرب تتن را از شبهات بدویه شمرده اند.

بله اشکال دیگری که ذکر کردند مبنی بر اینکه فرض روایت فرض امکان تحصیل علم است اشکال قویی است که حضرت می خواهد بفرماید وجوب احتیاط به این دلیل است که راه علم باز است.

در اینجا شبهه ای وجود دارد که در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

۹۶/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به سنت/روایت اول /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالات به تقریب اول از صحیحه عبدالرحمن بن حجاج بود مرحوم شیخ اشکالاتی را وارد کرد که اشکال اخیر ایشان صحیح بود.

اشکال سوم به تقریب اول: عدم ارتباط این روایت به زمان غیبت

اشکال دیگر این است که اگر دلالت را قبول کنیم و بگوییم این روایت دلالت می کند بر اینکه که در جایی که حکم واقعه

معلوم نیست چه وجوبیه باشد و چه تحریمیه، باید احتیاط شود اما این حکم مغیا شده به «حتی تسالوا عنه و تعلموا» در اینصورت قهرا این حکم مربوط به ظرفی است که امکان سوال و تعلم وجود دارد پس مربوط به عصر حضور است و ربطی به عصر غیبت ندارد.

این اشکال را بعضی از اعاظم فرموده اند که بنابر تسلیم دلالت این حدیث مربوط به ظرف حضور معصوم علیه السلام است پس ربطی به زمان ما که زمان غیبت است ندارد.

جواب به اشکال سوم: ظهور عرفی این غایت در مطلق تحصیل علم

مقصود از عبارت «حتی تسالوا و تعلموا» این است که غایت احتیاط زمانی است که حکم واقعی معلوم شود، اعم از اینکه تحصیل علم امکان داشته باشد یا امکان نداشته باشد و الا در عصر حضور هم بعضی از مقاطع، امکان دسترسی به معصوم علیه السلام وجود نداشته است مثل چند سال دوران زندانی بودن امام موسی بن جعفر علیه السلام و یا دو دوره امامت امامین عسکریین علیهما السلام که در پادگان نظامی محاصره و تحت نظر بوده اند، پس تغیّی به این مطلب فقط مربوط به زمانی نیست که امکان دارد بلکه این عبارت کنایه از این است که تا وقتی که علم به حکم واقعی پیدا کنید باید احتیاط نمایید در اینصورت ابتلاء به زمان غیبت موجب نمی شود که این روایت دوران غیبت را شامل نشود اما از آنجا که این روایت در زمانی صادر شده که فی الجمله امکان سوال از معصوم علیه السلام بوده حضرت با تعبیر «حتی تسالوا و تعلموا» وجوب احتیاط را مغیا فرموده است.

پس نمی توان گفت غایت «حتی تسألوا و تعلموا» ظهور در این دارد که باید سوال از حکم واقعی امکان داشته باشد، همانطور که در باب ادله تعادل و تراجیح در ضمن روایت «حتی تلقی امامک» بحث می شد در اینکه آیا امکان ملاقات امام علیه السلام شرط است یا اینکه این تعبیر کنایه از این است که غایت توقف، تحصیل علم است؟ بعید نیست گفته شود که فهم عرفی این قبیل عبارات این است که توقف کنید تا عالم شوید، پس امکان سوال و کسب علم موضوعیت ندارد.

فرق این اشکال با اشکال قبل این بود که در اشکال قبل «حتی تسالوا» ظهور در این داشت که تحصیل علم امکان دارد پس روایت مربوط به مقام قبل از فحص است نه مقام بعد از فحص و یأس که علم به حکم امکان ندارد اما این اشکال می خواهد بگوید «حتی تسالوا» ظهور در عصر حضور معصوم علیه السلام دارد نه عصر غیبت، پس فرق بین دو اشکال ظاهر است.

اشکال چهارم تقریب اول: ظهور روایت در شبهات حکمیه قبل از فحص

اشکال دیگر این است که به دلیل مورد سوال سائل این روایت مربوط به شبهات حکمیه قبل از فحص است پس ارتباطی به بحث ما که شبهات حکمیه بعد از فحص و یأس از ظفر به دلیل است ندارد.

جواب اشکال چهارم: العبره بعمومیه الوارد لا بخصوصیه المورد

جواب این اشکال نیز این است که درست است که مورد روایت مربوط به شبهات قبل از فحص و یا شبهات قبل از تکمیل فحص است ولی عبرت به عمومیت وارد است نه به خصوصیت مورد، چون امام علیه السلام در پاسخ به آن سوال در مقام اعطاء ضابطه می فرماید ضابطه این است که در صورت عدم علم باید احتیاط کنید، چه بعد از فحص باشد و چه قبل از فحص.

بله در جایی که خصوصیت مورد به گونه ای باشد که مثل قرینه حافه به کلام باشد و یا مقرون به چیزی باشد که صلاحیت قرینیت را دارد در اینصورت خصوصیت مورد مانع انعقاد اطلاق می شود ولی در این روایت که چنین قرینه ای وجود ندارد مانعی از انعقاد اطلاق وجود ندارد.

ص: ۲۸۸

اشکال پنجم تقریب اول: اجمال روایت نسبت به مدعا

آخرین اشکال تقریب اول این است که این تقریب متوقف بر این است که مشار الیه «هذا» احتمال اول یعنی مساله فقهیه باشد در حالیکه این احتمال معیّن ندارد بلکه ممکن است مشار الیه «هذا» احتمال دوم یعنی سوال باشد که شیخ فرمود در اینصورت اصلا دلالت بر مدعا نمی کند چه معنای «علیکم بالاحتیاط» سکوت باشد و چه معنای آن افتاء به احتیاط باشد، بنابراین درست است که اگر مشار الیه «هذا» به احتمال اول برگردد استدلال تمام است لکن معیِّنی برای این ظهور وجود ندارد.

البته ممکن است از کلام شیخ اعظم«ره» نیز این اشکال استفاده بشود، چون ایشان گفته مشار الیه «هذا» یا احتمال اول و یا احتمال دوم است و احتمال دوم را هم مورد اشکال قرار داده است اگر چه به این اشکال تصریح نکرده است؛

«و منه یظهر: أنّه إن کان المشار إلیه ب «هذا» هو السؤال عن حکم الواقعه، کما هو الثانی من شقیّ التردید: فإن ارید بالاحتیاط فیه الإفتاء بالاحتیاط لم ینفع فیما نحن فیه، و إن ارید من الاحتیاط الاحتراز عن الفتوی فیها أصلا حتّی بالاحتیاط، فکذلک»(1) .

به عبارت دیگر حدیث شریف مجمل است چون ممکن است مشار الیه «هذا» احتمال اول باشد تا استدلال تمام باشد و ممکن است دومی باشد تا استدلال تمام نباشد.

اشکالات تقریب دوم

تقریب دوم این بود که «اذا اصبتم مثل هذا» یعنی وقتی مبتلا به چنین واقعه ای شدید یعنی با چنین مساله ای که جواب آن را نمی دانید مواجه شدید احتیاط کنید تا سوال کنید و حکم آن را بفهمید، مراد از «فعلیکم بالاحتیاط» نیز یا این بود که سکوت کنید و حرف نزنید و یا این بود که فتوای به احتیاط بدهید حال اگر استظهار شود که وجوب احتیاط یعنی وجوب فتوای به احتیاط در اینصورت این روایت دلالت می کند بر اینکه در این موارد برائت ثابت نیست.

۱- (۱) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۷۹.

اشکال اول: عدم وجود معیِّن نسبت به احتمالات «فعلیکم بالاحتیاط»

اشکال اخیر بر تقریب قبل در اینجا نیز وجود دارد و آن اینکه معیِّنی در اینجا بین این دو احتمال در «فعلیکم بالاحتیاط» وجود ندارد، چون همانطور که ممکن است معنای این عبارت فتوای به احتیاط باشد ممکن است معنای آن سکوت کردن و حرف نزدن باشد، البته اگر نگوییم ظاهر آن احتیاط در گفتن به معنای سکوت کردن است، همانطور که محقق حائری«ره» در درر فرموده خیلی بعید است که مراد از «فعلیکم بالاحتیاط» فتوای به احتیاط باشد.

اشکال دوم: عدم وجود معیِّن بین مشار الیه «هذا»

تقریب دوم متوقف بر این بود که مشار الیه «هذا» احتمال دوم یعنی سوالی که جواب آن معلوم نیست باشد در حالیکه اشکال آن این است که بین اینکه مشار الیه «هذا» احتمال اول باشد یا احتمال دوم معینی وجود ندارد.

اشکال سوم: وجود معیِّن بر احتمال اول

بعضی از بزرگان در اضواء و آراء(1) در تعلیقه بر شهید صدر«ره» که هر دو احتمال را در مشار الیه «هذا» طرح کرده اینگونه می گوید که در اینجا معیِّنی وجود دارد که قطعا «هذا» به احتمال اول یعنی مساله فقهی برمی گردد نه به سوال از مجهول الحکم، در نتیجه قطعا تقریب دوم باطل است چون خلاف ظاهر روایت است.

ایشان دو قرینه بر احتمال اول اقامه کرده است؛

قرینه اول این است که در زمانی که انسان پاسخ سوالی را نمی داند حرام قطعی است که جواب بدهد چون قول به غیر علم است، مثل اینکه در شرب خمر با اینکه یقین به حرمت آن داریم گفته شود احتیاط کنید و شرب خمر نکنید در اینصورت حکم به احتیاط غیر معقول است، پس اینکه امام علیه السلام در این روایت می فرماید: «فعلیکم بالاحتیاط» معنا ندارد مرجع «هذا» احتمال دوم باشد چون در اینصورت باید می فرمود: «اسکت یحرم علیك الافتاء» نه اینکه امر به احتیاط کند چون امر به غیر علم حرام است پس معنای این روایت این است که اگر در زندگی واقعه ای برای شما پیش آمد که حکم شرعی آن را نمی دانید باید احتیاط کنید تا علم به حکم آن پیدا کنید.

۱- (۲) -آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی دام ظله.

قرینه دوم نیز این است که سائل نگفت وظیفه من که جاهل هستم در مقابل این سوال چیست؟ چون شاید می دانسته که وظیفه او فتوا نـدادن است بلکه سوال او از حکم واقعی این مساله است چون می خواهـد حکم واقعی آن مساله فقهی را یـاد بگیرد. پس سوال سائل این نیست که در ظرفی که من مورد پرسشـی واقع شدم که جواب آن را نمی دانستم باید چه کنم؟ بلکه سوال از این است که در موردی که دو نفر با مشارکت یکـدیگر صـید کننـد آیا کفاره مستقل به عهـده آنهاست یا اینکه این کفاره بین آنها نصف می شود؟

بنـابراین هم سوال سائـل از این نیست تـا بگوییم جواب امـام معطوف به این سوال است و هم اگر سوال سائل از این است امام نباید بگوید احتیاط کن.

و امـا نسبت به احتمـال فتوای به احتیـاط بایـد گفت عبـارت «فعلیکم بالاحتیـاط» ظهور در فتوای به احتیاط نـدارد چون نیاز به تقـدیر در کلاـم دارد، پس معیّن وجود دارد بر اینکه مشـار الیه «هـذا» احتمـال دوم نیست بلکه احتمال اول است به همین دلیل تقریب دوم تمام نیست؛

«لاـ یخلو من اشـکال لوضوح انّ النظر لو کـان إلی حرمه الاسـناد بلا علم لکان الأنسب الإشاره إلی ذلک وانّه لا ینبغی أن یفتی بلا علم مع انّه لم یـذکر شـی ء من ذلک لا السائل ولا الإمام وإنّما فرض مجرد عدم العلم والتوقف، علی انّ الافتاء بلا علم حرام قطعی لاـ أنّه یجب التوقف للاحتیـاط فلاـ محـاله یکون المراد بالاحتیـاط الاحتیـاط فی العمل لا فی الفتوی، فالصـحیح المناقشـه الثانیه»(۱) .

۱- (۳) - اضواء و آراء ؛ تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۴۰۱ و ۴۰۲.

جواب به اشکال سوم: وجود قرائن معیّنه بر احتمال دوم

برخی گفته انـد احتمال دوم در مشار الیه «هذا» معیّن دارد و قرائنی برای آن بیان کرده اند و لااقل تردید در مشار الیه ایجاد می شود؛

قرینه اول این است که وقتی ضـمیر یا اسم اشاره ای در کلام باشد که در مرجع یا مشار الیه آن دو احتمال وجود داشته باشد به گونه ای که یکی از آن دو در کلام نزدیـک تر به ضـمیر یا اسم اشاره است قاعـده «الاقرب یمنع الابعـد» موجب ظهور معنای اقرب می شـود حـال در اینجـا آنچه که نزدیـک تر است سوال از مجهول الحکم است نه آن مسـاله فقهیه، در نـتیجه مشـار الیه «هذا» همین معنای دوم می باشد.

قرینه دوم که احتمالا از عبارات مرحوم حاج آقا مصـطفی است این است که «فلم تـدروا فعلیکم بالاحتیاط» گویا معادل عبارت سائل است که می گویـد: «فلم ادر ما علیه» پس ظاهرا امام علیه السـلام همان فرض سائل را تکرار می کنـد و پاسخ می دهد و این موجب ظهور پاسخ امام علیه السلام در احتمال دوم می شود.

پس قرائنی وجود دارد که احتمال اول را ترجیـح می دهـد و قرائنی نیز وجود دارد که احتمال دوم را ترجیـح می دهد به همین دلیل تردید در مشار الیه «هذا» به قوت خود باقی می ماند؛

أقول: کأنّ المفروض إصابه الرجلین صـیدا، و فی الجواب: «إذا اصبتم» و معناه إذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا ما علیکم، فی قبال قوله: «فلم أدر ما علیه» أو إذا أصـبتم صـیدا فلم تدروا ما علیکم عملا، فعلیکم بالاحتیاط. و تصـیر النتیجه بعد ذلک هو الاحتیاط العملیّ.

و أمّا الاحتیاط فی الإفتاء، فقد صنعه عبد الرحمن العالم الفقیه لمّا لم یفت بشی ء، و احتمال لزوم الإفتاء بالاحتیاط بعید، کما صرّحوا به »(۱) .

لکن این مطلب با بیانی که ایشان داشت جواب داده می شود چون ایشان می گوید اگر سوال از دومی بود جواب به احتیاط معنا نداشت چون معلوم الحرمه را که نمی گویند احتیاط کن، و اینکه سوال سائل نیز از این مطلب نبوده است و عبدالرحمن بن حجاج نیز سکوت کرده و به سائل جواب نداده است و چیزی که مورد سوال سائل است این است که وظیفه آن شخص چیست؟

پس استدلال به این روایت ولو به بعض اجوبه محل اشکال است اگر چه انصاف این است که خالی از قوت هم نیست مخصوصا که سند آن نیز سند محکمی است.

۹۶/۱۰/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

۴.واژه «الاقتحام»:۷

۵.واژه «الهلکه و المهلکه»۸

جواب ششم: آبی از تخصیص بودن روایات وقوف در نزد شبهه۸

جواب هفتم: هم سیاق بودن و عینیّت داشتن با روایات دال بر رجحان۸

جواب هشتم: تطبیق این تعبیر بر موارد غیر واجب۸

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در استدلال به سنّت برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه است.

طبق ترتیبی که صاحب وسائل قدس سره این روایات را ذکر کرده اند بحث دنبال می شود.

ص: ۲۹۳

۱- (۴) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۶۷ و ۱۶۸.

در جلسه گذشته روایت اول(عبدالرحمن بن الحجّاج) مورد نقد و بررسی قرار گرفت و نتیجه این شد که نمی توان برای وجوب احتیاط درشبهات حکمیه به آن استدلال نمود.

دسته دوم از احادیث : روایات «وقوف عند الشبهه»

۹- مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِی سَعِیدٍ الزُّهْرِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَهِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَهِ وَ تَرْکُکَ حَدِیثاً لَمْ تُروِهُ(۱) خَیْرٌ مِنْ رِوَایَتِکَ حَدِیثاً لَمْ تُحْصِهِ(۲) .

وقوف به معنی عدم حرکت و سکون و عدم انجام یک کار است.

بنابراین هرگاه در یک امری شبهه ای باشد، به عنوان مثال حکم شرب تتن معلوم نباشد در این صورت وقوف در نزد شبهه و عدم ارتکاب آن بهتر است از اقتحام در هلاکت.

در نحوه قرائت کلمه «تروه» ۵ احتمال در نزد محدّثین وجود دارد:

۱. از باب ثلاثی مجرد باشد(تَروِه).

۲. از باب إفعال باشد(که خود دو صورت معلوم و مجهول دارد).

۳. از باب تفعیل باشد(که خود دو صورت معلوم و مجهول دارد).

«احصاء» به معنای شمارش است و در مقام کنایه از اطلاع داشتن به همه جوانب مسأله است.

بنابراین حضرت علیه السلام-طبق این نقل- می فرمایند: حدیثی را که از کم و کیف و خصوصیات آن به درستی اطلاع نداری(لم تحصه) اگر ترک کنی بهتر از این است که آن را روایت کنی.

ص: ۲۹۴

۱- (۱) استاد حفظه الله -بنابر یک قرائت- به صورت معلوم خواندند.

۲- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۵۰ /وَ رَوَاهُ الْبَرْقِیُّ فِی الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ النُّعْمَانِ مِثْلَهُ.

حال این که این بخش دوم از روایت، تطبیقی از برای بخش اول است و یا این که مطلب جداگانه ای است ان شاء الله از آن بحث خواهد شد.

مرحوم صاحب وسائل قدس سره در ادامه در روایت ۵۷ همین باب روایت ذیل را می آورند:

۳۳۵۲۰- ۵۷- «۷» وَ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ «۸» عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَهِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی التَّهْلُكَهِ «۹»- وَ تَرْكُكَ حَدِيثاً لَمْ تُرْوَهُ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثاً لَمْ تُحْصِهِ.

وَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنِ الصَّادِقِ ع مِثْلَهُ «۱۰» أَقُولُ: التَّفْصِيلُ فِی أَمْثَالِ هَذَا عَلَى وَجْهِ الْمُجَارَاهِ وَ الْمُمَاشَاهِ مَعَ الْخَصْمِ كَمَا وَرَدَ فِی أَحَادِيثَ كَثِيرَهٍ قَلِيلٌ فِی سُنَّهٍ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ فِی بِدْعَهٍ وَ أَمْثَالُ ذَلِكَ فِی الْحَدِيثِ وَ فِی الْكَلَامِ الْفَصِيحِ كَثِيرٌ جِدّاً(۱) .

در این روایت تعبیر «التهلکه» به جای «هلکه» به کار رفته است.

بنابراین تاکنون ۳ نفر این روایت را نقل کرده اند اگرچه در هامش ذکر شده است که بر روایت عبدالاعلی دست نیافتیم ولکن صاحب وسائل آن را نقل نموده اند.

همچنین نظیر این روایت در مستدرک الوسائل از شیخ مفید قدس سره در رساله مهر نقل شده است ولکن یک اضافه ای در ادامه دارد:

قال مولانا أمیر المؤمنین ع الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه و ترکک حدیثا لم تروه خیر من روایتک حدیثا لم تحصه إن علی کل حق حقیقه و علی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوا به و ما خالف کتاب الله فدعوه. حُدِّثنا به عن السکونی عن جعفر بن محمد عن أبیه عن جده عن علی ع و ذکر الحدیث(۲) .

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۷۱ .

۲- (۴) رساله فی المهر، ص: ۳۰ .

در حدیث ۱۳ ام همین باب از وسایل آمده است:

۳۳۴۷۶- ۱۳- «۵» الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ فِی کِتَابِ الزُّهْدِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِی شَیْبَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ فِی حَدِیثٍ الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَهِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَهِ(۱) .

بنابراین علاوه بر راویان قبلی یکی دیگر از راویان این روایت «ابوشیبه» است.

خلاصه این که این روایات یا امر به وقوف می کننـد و یا به آن ترغیب می نماینـد و یا این که از آن اخبار می کنند که وقوف در نزد شبهات بهتر است از اقتحام در هلاکت.

در حدیث ۱۵ ام همین باب آمده است:

۳۳۴۷۸- ۱۵- «۱» وَ حَدِیثُ مَسْعَدَهَ بْنِ زِیَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع عَنِ النَّبِیِّ ص أَنَّهُ قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِی النِّکَاحِ عَلَی الشُّبْهَهِ- وَ قِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَهِ إِلَی أَنْ قَالَ- فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَهِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَهِ(۲) .

حضرت علیه السلام در این روایت امر به توقف می نمایند.

احادیث دیگر این باب که همین مضمون در آن ها به کار رفته است عبارتند از:

۳۳۴۸۶- ۲۳- «۲» قَالَ وَ قَالَ ع لَا وَرَعَ کَالْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَهِ(۳) .

۳۳۴۹۲- ۲۹- «۵» وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ مَاجِیلَوَیْهِ عَنْ عَمِّهِ عَنِ الْبَرْقِیِّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ أَبِی شُعَیْبٍ یَرْفَعُهُ إِلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَهِ الْحَدِیثَ(۴) .

۳۳۵۰۱- ۳۸- «۴» وَ فِی الْخِصَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ مَاجِیلَوَیْهِ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی الْقَاسِمِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ أَبِی شُعَیْبٍ یَرْفَعُهُ إِلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَهِ- وَ أَعْبَدُ النَّاسِ مَنْ أَقَامَ الْفَرَائِضَ- وَ أَزْهَدُ النَّاسِ مَنْ تَرَکَ الْحَرَامَ- وَ أَشَدُّ النَّاسِ اجْتِهَاداً مَنْ تَرَکَ الذُّنُوبَ(۵) .

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۸ .

۲- (۶) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۹ .

۳- (۷) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۶۱ .

۴- (۸) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۶۲ .

۵- (۹) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۶۵ .

روایاتی که ذکر شد همگی در باب ۱۲ام وسایل آمده اند به غیر از یک روایت که از مستدرک الوسائل ذکر شد.

علاوه بر روایت مذکور، روایات دیگر مستدرک الوسایل(روایات ۱۳،۱۲،۱۱،۹،۴،۲،۱) نیز بر همین مضمون دلالت دارند.

و به خاطر همین کثرت نقل است که محقق نائینی در فوائد الاصول می فرمایند این روایت مستفیضه بلکه حد تواتر است؛

منها: أخبار التوقف کقوله علیه السّلام «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» «۱» و هی کثیره مستفیضه، بل تبلغ حد التواتر(۱) .

شاید مراد ایشان از تواتر، تواتر اجمالی باشد.

علاوه بر این روایا ت دو روایت دیگر که در باب ۹ ام وسائل آمده است ذکر می شود:

۳۳۳۶۸- ۳۵- «۴» وَ عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ(۲) عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَهِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَهِ- إِنَّ عَلَی کُلِّ حَقٍّ حَقِیقَهً- وَ عَلَی کُلِّ صَوَابٍ نُوراً- فَمَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ- وَ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ(۳) .

این روایت شبیه نقل مرحوم شیخ مفید قدس سره است با این خصوصیت که سند این روایت - طبق همه مبانی- صحیحه است، ولکن روایات قبلی طبق برخی از مبانی سندشان معتبر شمرده می شود.

روایت آخر حدیث اول باب ۹ام است که همان روایت مقبوله عمر بن حنظله است که در آخر روایت حضرت علیه السلام می فرمایند:

قَالَ إِذَا کَانَ ذَلِکَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّی تَلْقَی إِمَامَکَ- فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ- خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَاتِ(۴) .

۱- (۱۰) فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۷۲.

۲- (۱۱) این روایت توصیف شده است به این که صحیحه است.

۳- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۹ .

۴- (۱۳) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶ .

بحث تفصیلی از اعتبار این روایت در بحث تعادل و تراجیح ذکر شد و نتیجه این شد که وثاقت شخص ایشان قابل اثبات بوده و از طرفی این روایت در کافی شریف نقل شده است.

علاوه بر این که روایت ایشان مقبوله است و اصحاب به آن روایت عمل کرده اند(نظیر فتوای اصحاب در بحث قضاوت و رجوع به طاغوت که می فرمایند نمی توان به حکم او ترتیب اثر داد ولو به حق هم قضاوت کرده باشد؛ در حالی که این فتوا مستندی جز مقبوله عمربن حنظله ندارد؛ بنابر این روشن است که اصحاب این روایت را تلقی به قبول کرده اند؛ و به همین جهت است که به آن مقبوله اطلاق می شود).

احتمال این که روایت دیگری مستند فتوای اصحاب بوده باشد و به دست ما نرسیده، بسیار مستبعد است بلکه اطمینان بر عدم آن وجود دارد.

یقین به این مساله هم وجود ندارد که گفته شود روایتی وجود داشته که از بین رفته است و مضمون آن هم در روایات باقیمانده نباشد.

حاصل این که با توجه به کثرت نقلی که در این قبیل روایات وجود دارد و این که برخی از آن ها صحیحه هستند و... می توان گفت که از معصوم علیه السلام صادر شده است و در نتیجه از این جهت می توان به آن استدلال نمود.

تقریب استدلال:

تقریب اول:

در برخی از این روایات امر به وقوف عند الشبهه شده است و از طرفی ظاهر امر وجوب است.

بنابراین احتیاط در شبهات حکمیه واجب است.

اشکال تقریب اول:

طبق این تقریب لازم است که اعتبار سندی روایاتی که در آن ها وقوف در نزد شبهه به صورت امر بیان شده است تمام باشد وگرنه استدلال(صرف نظر از سایر جهات) ناتمام خواهد بود.

تقریب دوم:

جمله «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» می فرماید که وقوف در شبهات مطلقاً(بدویه باشد یا مقرون به علم اجمالی، قبل ازفحص باشد یا بعد از فحص و ...) بهتر است از اقتحام در هلاکت.

بنابراین این روایت دلالت می کند که در مطلق شبهات -ولو بدوی- یک نوع هلاکتی(هلکه) نهفته است –یا لااقل احتمال آن وجود دارد-که وقوف در نزد آن ها برای پرهیز از وقوع در آن است.

همانند این که به یکی گفته می شود:

«اگر امروز مسافرت نروی بهتر از این است که به مسافرت بروی و گرفتار شوی».

که این جمله دلالت می کند بر این که اگر برود ممکن است گرفتاری برایش پیدا بشود.

بنابراین، این روایات دلالت دارد بر این که در شبهات حکمیه(حداقل شبهات تحریمیه) احتمال هلاکت وجود دارد، و منشأ احتمال این است که چه بسا در واقع حکمی الزامی باشد که شارع هم از آن دست برنداشته و در نتیجه در حق مکلّف منجّز شده باشد. بنابراین بایستی از آن پرهیز نمود.

به بیان دیگر این روایات به دلالت التزام می فهمانند که اگر تکلیفی در واقع باشد در حق مکلّف منجّز خواهد بود. که به سبب عصیان آن (ارتکاب در شبهات تحریمیه) عقوبت و هلاکتی را از برای عبد در پی خواهد داشت.

طبق این تقریب، این روایات در مقابل ادله برائت قرار می گیرند و با آن معارضه می کنند، چرا که مفاد ادله برائت این است که خداوند متعال تکالیف واقعی را بر مکلّفین منجّز ندانسته و در این موارد به آن ها ترخیص داده است و بالتبع عقوبتی هم دامن گیر آن ها نمی شود.

نکته: اختصاص داشتن این روایات به شبهات تحریمیه

باید به این نکته توجه داشت که ظاهر این روایات شبهات وجوبیه را شامل نمی شود، که در این صورت کار برای مسلک اخباری سخت تر می شود؛ چرا که در این صورت ادله برائت به واسطه این ادله تخصیص خورده و تنها در شبهات حکمیه وجوبیه برائت جاری می شود.

مرحوم آخوند قدس سره روایات این باب را به دو طایفه تقسیم کرده اند:

روایاتی که دالّ بر وقوف عند الشبهه هستند و روایاتی که دالّ بر وجوب احتیاط است.

و این بدان جهت است که این دو طائفه از اهمیّت ویژه ای برخوردارند.

تقریب سوم:

یک تقریب بسیار مفصلی هم از محقق اصفهانی در نهایه الدرایه وجود دارد که بعداً به آن پرداخته می شود.

بررسی تقاریب

از میان دو تقریبِ اول، تنها تقریب دوم است که تقریب رایج در کلمات است.

اشکالات تقریب دوم:

حدوداً ۱۰ جواب در قبال این تقریب ذکر کرده اند که جواب های مهمّی هستند و در فهم روایات دید محقق را باز کرده و در سایر مباحث هم کاربرد دارند.

۵ واژه کلیدی در روایات

در این روایات مبارکات ۵ واژه کلیدی وجود دارد که هر یک از اصولیون با توجه به یکی از این واژه ها از استدلال پاسخ داده اند و در نتیجه ۵ تا از جواب ها با تکیه بر یکی از واژه ها(قرائن داخلی روایت) به دست می آید.

۱. واژه «الوقوف»:

مرحوم فاضل نراقی با توجه به معنای این واژه از این استدلال پاسخ داده اند.

۲. واژه «الشبهه»:

غیر واحدی از اعاظم به این واژه تمسک کرده و فرموده اند دقیقاً به جهت همین واژه ما نحن مشمول این روایات قرار نمی گیرد.

۳. واژه «خیرٌ»:

از این واژه استفاده کرده اند که این کار خوب است نه این که واجب و لازم باشد در حالی که محل کلام بحث از لزوم احتیاط است نه حسن احتیاط.

۴. واژه «الاقتحام»:

شهید صدر قدس سره از این واژه استفاده کرده اند و فرموده اند شخص اصولی اقتحام در هلاکت انجام نداده و مشمول این عنوان نمی شود.

۵. واژه «الهلکه و المهلکه»

جواب ششم: آبی از تخصیص بودن روایات وقوف در نزد شبهه

روایات مذکور آبی از تخصیص هستند.

از طرف دیگر در شبهات وجوبیه و موضوعیه احتیاط لازم نیست؛

بنابراین یا بایستی گفته شود که این روایات نسبت به شبهات موضوعیه و وجوبیه تخصیص خورده اند که این مطلب با إباء از تخصیص داشتن این روایات سازگاری ندارد.

و یا این که بایستی روایت را از اول به گونه ای معنا نمود که مستلزم این محذور نشود.

و با توجه به برهان خلف متعیّن راه دوم است.

جواب هفتم: هم سیاق بودن و عیتیّت داشتن با روایات دال بر رجحان

این روایات شریفه همانند و یا هم سیاق با روایاتی هستند که عدم اقتحام را یک امر راجح برشمرده اند؛

به عنوان مثال تعبیر أورع در عبارت «أورع الناس من وقف عند الشبهات» بیانگر این است که وقوف عند الشبهه امری راجح بوده و الزامی نیست.

به بیان دیگر در این جواب به قالب های یکسان در روایات استدلال شده است، به این که یک قالب خاص در همه آن ها بایستی در یک معنا به کار برده شده باشد و نمی شود از یک قالب یکسان در یک جا امر الزامی اراده شود و در جای دیگر امر استحبابی.

از طرف دیگر از آن جا که أورع بودن واجب نیست، قرینه می شود بر این که این تعبیر دلالت بر امر استحبابی دارد نه الزامی.

جواب هشتم: تطبیق این تعبیر بر موارد غیر واجب

امام علیه السلام این تعبیر را بر مواردی تطبیق فرموده اند که قطع به عدمِ وجوب آن ها وجود دارد.

به عنوان مثال این تعبیر را بر عدم نقل حدیثی که همه جوانب آن سنجیده نشده است تطبیق داده اند، در حالی که نقل روایت این چنینی حرام نیست.

بنابراین استفاده می شود که این تعبیر بر مطلقِ رجحان دلالت دارد نه بر رجحان وجوبی.

۹۶/۱۰/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالات استدلال به روایات «التوقف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» بود که یا امر به وقوف کرده بود و یا به نحوجمله خبریه آن را بیان فرموده بود.

همـانطور که بیـان شـد در این روایـات متکثره وجوه مختلفی ذکر شـده که پنـج وجه از آنهـا قرینه داخلی است که از واژگـان ماخوذ در این احادیث استفاده شده است؛

ص: ۳۰۲

اشکال اول به روایات توقف: عدم ظهور واژه «توقف» در احتیاط عملی

واژه اول واژه «وقوف» است که در این روایـات به صورت امر یـا غیر امر ذکر شـده است، در این واژه گفته شـده است که این روایـات مربوط به عمل خارجی مکلف نیست یعنی نمی خواهـد بفرمایـد در شـبهات حکمیه چه کاری انجام دهیـد؟ بلکه این روایات مربوط به مقام افتاء است.

توضـیح مطلب این است که وقـوف و توقـف به این معنـاست که اطراف احتمـال مـورد سـکوت قرار گیرد و به هیـچ کـدام از اطرافِ احتمال، فتوا داده نشود، مثلا اگر احتمال وجوب و احتمال عدم وجوب وجود دارد وقوف در آن این است که نه فتوا به وجوب داده شود و نه فتوا به عـدم وجوب، حال چنین معنایی برای وقوف یعنی ورود نکردن به هیـچ طرف از اطراف، در مقام عمـل معقول نیست چون نسـبت به عمـل معقول نیست که گفته شود هیـچ کـدام از دو طرف احتمال انجام نشود چون در مقام عمل مکلف یا عامل است و یا تارک، بنابراین بایـد این روایات را مربوط به مقام افتاء بدانیم پس در شـبهه وجوبیه نه فتوای به وجوب و نه فتوای به عدم وجوب می توان داد و در شبهه تحریمیه نیز نه فتوا به حرمت و نه فتوای به عدم حرمت می توان داد.

شایـد مرحوم فاضل نراقی در مناهـج به این مطلب اشاره کرده باشد اگر چه تصـریح به آن نکرده است، چون ایشان به اخباری ها می گوید اگر در تمسک به این اخبار، وقوف نسبت به حکم واقعی باشد درست است و اگر نسبت به حکم ظاهری باشد به این معنـا که فتوا به حکم ظاهری نبایـد داد در اینصورت اصولیون و اخباریون در این اشـکال با یکـدیگر مشترک هسـتند چون نسـبت به حکم ظـاهری نه اصولیـون توقـف می کننـد و نه اخبـاریون، چون اخبـاریون در این موارد فتوای به احتیـاط می دهند همـانطور کـه اصولیـون فتـوای به برائت می دهنـد، بنـابراین هر دو گروه بر خلاـف این روایـات عمـل می کننـد به همین دلیل اخبـاریون نمی تواننـد بگوینـد به دلیـل این اخبـار مبنـای اصولیون غلـط است چون اصولیون نیز می تواننـد همین اشـکال را به اخباریون وارد نمایند.

ص: ۳۰۳

این فرمایش محقق نراقی«ره» در مناهج بود لکن یک وقت می خواهیم با اخباریون جدلی بحث کنیم در اینصورت بیان ایشان درست است اما یک وقت می خواهیم واقع امر را بفهمیم و وظیفه خود را بفهمیم در اینصورت می گوییم این روایات امر به وقوف فرموده است و وقوف در مقام عمل متصور نیست پس حتما این روایات ناظر به مقام عمل نیست بلکه ناظر به مقام فتواست به این معنا که در مقام فتوا به هیچ کدام از دو طرف احتمال نباید فتوا داده شود.

جواب به اشکال اول(استفاده از واژه«توقف»): ظهور واژه «توقف» در احتیاط عملی

شیخ انصاری«ره» در رسائل ظاهرا ناظر به همین تقریر جواب می دهد که باید دید وقوف به چه چیزی نسبت داده می شود اگر گفته شود توقف در فتوا کنید معنای آن همین است که به هیچ کدام از اطراف احتمال نباید فتوا داد اما اگر متعلق توقف عمل باشد مثل اینکه کسی سوال می کند که در فلان کار چه کنم؟ و جواب می شنود که توقف کن در اینصورت متبادر عرفی از توقف ترک کردن آن عمل می باشد به عبارت دیگر یک وقت سوال از فلان عمل مربوط به دوران بین محذورین است که در اینصورت توقف در عمل معنا ندارد، اما یک وقت سوال از عملی است که محتمل الضرر است، در اینصورت در محاورات عرفی امر به توقف یعنی اجتناب از عملی که احتمال ضرر در انجام آن وجود دارد.

بنابراین توقف اگر به عمل نسبت داده شود مثل امر به توقف در شبهات تحریمیه، در اینصورت در عرف، توقف به معنای ترک آن عمل می باشد و به عبارت دیگر یعنی ترک تعرض نسبت به محتمل الضرر، همانطور که در شبهات وجوبیه توقف یعنی تعرض نکردن نسبت به ترک محتمل الوجوب، اما اگر به فتوا نسبت داده شود چون ممکن است هر دو طرف احتمال خلاف واقع باشد و تشریع پیش بیاید به همین دلیل توقف در فتوا به معنای سکوت و فتوا ندادن به هیچ کدام از دو طرف احتمال می باشد چون هر دو طرف محتمل الضرر و قول به غیر علم است.

پس استناد به واژه وقوف برای اشکال به استدلال اخباریون به این روایات تمام نیست.

اشکال دوم به روایات توقف(استفاده از واژه«شبهه»): عدم ظهور واژه «شبهه» در احتیاط

بسیاری از بزرگان از جمله محقق ایروانی«ره» در الاصول فی علم الاصول، محقق خویی«ره» در مصباح الاصول، محقق حائری«ره» در مبانی الاحکام و شهید صدر«ره» در بحوث اینگونه اشکال می کنند که واژه «شبهه» ظهور در این دارد که این روایت ربطی به شبهات حکمیه ندارند، برای این اشکال چند تقریب وجود دارد؛

تقریب اول اشکال دوم: ورود ادله برائت بر این روایات

تقریب اول این است که یک وقت شبهه به جهت خاصی نسبت داده می شود مثل اینکه گفته شود در حرمت یا ضرر نسبت به فلان عمل شبهه وجود دارد و یک وقت شبهه به جهت خاصی نسبت داده نمی شود و مطلق است در اینصورت مقصود این است که از جمیع جهات مشتبه است و هیچ وجه معلومی در آن نیست، حال در این روایات «شبهه» به قول مطلق آمده است پس معنای این روایات این است که در واقعه ای که از جمیع جهات حکم آن مجهول است یعنی نه حکم واقعی معلوم است و نه حکم ظاهری، نه حکم اولی معلوم است و نه حکم ثانوی در این موارد توقف کن در نتیجه ادله برائت بر آن وارد می شود چون با توجه به ادله برائت این امور از مشتبه به قول مطلق خارج می شوند چون به سبب ادله برائت حکم ظاهری آن معلوم می شود، در اینصورت اخباریون هم اگر از ادله دیگری ثابت کنند که احتیاط واجب است آن ادله بر این روایات وارد می شوند و احتیاط را ثابت می کنند پس این روایات به تنهایی نمی توانند چیزی را ثابت نمایند، چون مدلول این روایات این است که در شبهات محض که حتی حکم ظاهری هم مشخص نیست توقف کنید در حالیکه ادله برائت موضوع این روایات را منتفی می کند؛

«و لا ـ أمتن من أن يقال: إنّ أخبار البراءه وارده على أخبار الاحتياط مزيله لموضوعها؛ إذ موضوعها هو الشبهه- و هى ما لم يعلم حكمه بوجه من الوجوه- و هذه لا تبقى بعد أخبار البراءه.

و تبيّن أنّ الحكم فى الواقعه و لو بعنوان مشتبه الحكم هو البراءه، فالمعلوم حكمه الواقعى الأوّلى، و المعلوم حكمه الثانوى الاضطرارى أو غير الاضطرارى- و المعلوم حكمه الظاهرى- أصليّا كان أو أماريّا- كلّا خارج عن عنوان المشتبه بنسق واحد داخل فى الحلال و الحرام البيّن، فإذا شمل دليل أصاله البراءه موضوعا أخرجه عن عنوان المشتبه، و إن هو ورد على عنوان المشتبه. و بإخراجه ذلك قطع سبيل أخبار الاحتياط كما فى شمول أدلّه الأحكام الواقعيّه، فكلّ الأدلّه على حدّ سواء فى قطع لسان أخبار الاحتياط.

بل هكذا الحال فيما إذا قامت الأماره على الحكم و قلنا فيها بالحجّيّه بلا إنشاء حكم؛ فإنّ موضوع أخبار الاحتياط ما خلا من الشبهات عن الحجّه، و بقيام الحجّه يرتفع هذا الموضوع.

و حسب ما ذكرناه ينحصر مورد أخبار الاحتياط بالشبهات قبل الفحص و الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى فى أطراف محصوره»(۱) .

قرينه های تقریب اول

برای این مطلب که معنای شبهه به صورت مطلق چیزی است که از هر جهتی مبهم است سه قرينه اقامه شده است؛

قرینه اول: لغت و عرف

قرینه اول این است که به حسب معنای عرفی و لغویِ «مشتبه»، متفاهم از این واژه به صورت مطلق همین معنا می باشد.

قرینه دوم: ترادف «شبهه» با واژه «مشکل» در مقبوله عمر بن حنظله

قرینه دوم از شیخنا الاستاد محقق حائری«ره» است و آن اینکه در مقبوله عمر بن حنظله امام علیه السلام ابتدا از واژه «مشکل» استفاده می کند و در ادامه در عبارت بعد به جای «مشکل» از واژه «شبهه» استفاده می کند پس معلوم می شود واژه «شبهه» همان معنایی را افاده می کند که واژه «مشکل» افاده می کند و مشکل یعنی چیزی که هیچ راه حلی برای آن وجود ندارد، مثلا اگر در دلیل گفته می شود: «القرعه لکل امر مشکل» به این دلیل است که هیچ راه حلی برای مشکل وجود ندارد به همین دلیل نوبت به قرعه می رسد.

۱- (۱) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۰۶.

در قسمتی از مقبوله عمر بن حنظله امام صادق علیه السلام در ابتدا می فرماید:

«إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ »(۱) .

اما پس از آن امام علیه السلام استشهاد به کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله می کند و می فرماید:« قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ».

از این روایت فهمیده می شود که مراد از «شبهات» در کلام رسول خدا همان «مشکل» در کلام امام صادق علیه السلام است، پس معلوم می شود مقصود از شبهه همان مشکل می باشد یعنی چیزی که هیچ راه حلی ندارد و هیچ چیزی از آن معلوم نیست.

قرینه سوم: آبی از تخصیص بودن این روایات

قرینه سوم فرمایش محقق خویی«ره» است که می گوید واژه «شبهه» به معنای چیزی است که هیچ چیزی از آن معلوم نیست، پس عنوان شبهه بر جایی که به دلیل ادله برائت حکم آن مشخص است تطبیق نمی شود، سپس ایشان یک متبّه برای قرینه خود بیان می کند و آن این است که در شبهات موضوعیه و حکمیه وجوبیه به اتفاق اخباری و اصولی احتیاط واجب نیست از طرف دیگر لسان روایات «قف عند الشبهه» آبی از تخصیص است چون در این روایات تعلیل به عدم وقوع در هلکه شده است و معنا ندارد در برخی موارد وقوع در هلکه تجویز شود، پس واژه «شبهه» باید معنایی داشته باشد که مستلزم تخصیص این روایات نشود.

۱- (۲) - الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۶۸.

بنابراین چون لسان این روایات آبی از تخصیص است و همچنین مناصی از عدم وجوب احتیاط در شبهات موضوعیه و وجوبیه نیست در نتیجه باید بین این دو مطلب جمع نمود و جمع آن به این است که واژه «شبهه» باید معنایی داشته باشد که شبهه وجوبیه و موضوعیه تخصصا از آن خارج باشد نه اینکه با تخصیص حکم به خروج آنها شود و آن وقتی است که معنای شبهه شک نباشد بلکه به معنای «ملتبس حکمه بالمره» باشد یعنی هیچ جهت معلومی نداشته باشد؛

«(الوجه الأول)- ان المذکور فیها هو عنوان الشبهه، و هو ظاهر فیما یکون الأمر فیه ملتبسا بقول مطلق، فلا یعم ما علم فیه الترخیص الظاهری، لأن أدله الترخیص تخرجه عن عنوان المشتبه، و تدرجه فی معلوم الحلیه. و یدل علی ما ذکرناه من اختصاص الشبهه بغیر ما علم فیه الترخیص ظاهرا، انه لا إشکال و لا خلاف فی عدم وجوب التوقف فی الشبهات الموضوعیه، بل فی الشبهه الحکمیه الوجوبیه بعد الفحص، فلو لا ان أدله الترخیص أخرجتها عن عنوان الشبهه، لزم التخصیص فی اخبار التوقف، و لسانها آب عن التخصیص و کیف یمکن الالتزام بالتخصیص فی مثل قوله علیه السلام: (الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه)؟»(1) .

اشکال به قرینه سوم: عدم لزوم خروج شبهات وجوبیه و موضوعیه از این روایات

همانطور که قبلا بیان شد یک وقت اجماع قطعی و مسلمی داریم که اگر این اخبار نیز نبود برای اثبات عدم وجوب احتیاط در شبهات وجوبیه و موضوعیه به آنها استناد می شد در اینصورت می توانستیم به این قرائن تمسک نماییم و بگوییم معنای شبهه این است اما کلام در این است که حرف های مربوط به شبهات وجوبیه و موضوعیه از همین اخباری که برخی از آنها مشتمل بر لفظ «شبهه» هستند به دست می آید به گونه ای که اگر این روایات نبودند حکم ظاهری آنها به دست نمی آمد، پس اینکه گفته شود حکم شبهات وجوبیه و موضوعیه مسلم است اول کلام است که باید با همین ادله آنها را بررسی نمود.

ص: ۳۰۸

۱- (۳) - مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۲۹۹.

علاوه بر این اگر فرض شود که اجماع بر برائت در شبهات موضوعیه و وجوبیه وجود دارد لکن با اجماع در مسائل فقهی که نمی توان معنای لغوی الفاظ را مشخص نمود بله اگر شواهد لغوی ذکر شود قابل قبول است اما اینکه برای استظهار از یک لفظ به اجماعات فقهی استناد شود صحیح نیست بلکه نهایتا می توان گفت ظهور این روایت مخالف با اجماع است و حجت نیست نه اینکه با آن اجماع، ظهور لفظی را درست نماییم.

البته می توان این قرینه را به عنوان مؤید ذکر نمود اگر چه نمی توان آن را به عنوان دلیل یا منبهی که ما را وادار به تصدیق کند ذکر کرد.

۹۶/۱۰/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه مباحث گذشته۱

جواب به تقریب اول اشکال دوم: تطبیق «شبهه» در برخی روایات بر مواردی که حکم ظاهری آنها معلوم است۱

روایت اول: روایت مسعده بن زیاد۲

روایت دوم: ماجرای عثمان بن حنیف۲

تقریب دوم اشکال دوم: خروج شبهات حکمیه از عنوان «شبهه» به حکومت۳

جواب به تقریب دوم: عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه۳

تقریب سوم اشکال دوم: اختصاص عنوان «شبهه» به مواردی که شک در حکم فعلی است نه حکم واقعی۴

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالات بر روایات دال بر وجوب توقف در شبهات بود، اشکال دوم با استفاده از واژه «شبهه» است به اینکه این واژه وقتی مطلق بیاید و اضافه به امر خاصی نشود به معنای نامعلوم بودن از همه جهات است در اینصورت این روایات وجوب توقف در جایی را ثابت می کند که هیچ جهت معلومی نداشته باشد در حالیکه در شبهات حکمیه –چه وجوبیه و چه تحریمیه- بعد از ادله دال بر برائت –چه شرعی و چه عقلی و چه عقلایی- حکم ظاهری آنها معلوم می شود در نتیجه شبهات حکمیه از ادله وقوف عند الشبهه خارج می شوند و به عبارت دیگر ادله برائت شرعیه ورود بر این روایات پیدا می کند و بنابر برائت عقلیه نیز به تخصص خارج می شود.

ص: ۳۰۹

جواب به تقریب اول اشکال دوم: تطبیق «شبهه» در برخی روایات بر مواردی که حکم ظاهری آنها معلوم است

اشکالی که تصدیق این مطلب را مشکل می کند این است که در همین روایات بعض موارد وجود دارد که امام علیه السلام کبرای «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» را تطبیق بر موردی کرده اند که اینگونه نیست که حکم از جمیع جهات نامعلوم باشد که برخی از این روایات در ذیل می آید؛

روایت اول: روایت مسعده بن زیاد

«وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَهِ (وَ قِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَهِ) يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَ أَنَّهَا لَكَ مَحْرَمٌ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَهِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَهِ»(۱) .

در این روایت حضرت می فرماید با زنی که احتمال مادر رضاعی بودن او وجود دارد ازدواج نکن سپس در مقام تعلیل برای حکم وجوب احتیاط از کبرای «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» استفاده می کنند، در حالیکه در اینجا اصل منقّح موضوع وجود دارد چون استصحاب عدم رضاع بر چنین موردی جاری می شود و حکم به جواز ازدواج با او می گردد، البته باید توجه داشت که استصحاب عدم رضاع استصحاب عدم ازلی نیست چون فرض این است که می داند در ابتدای تولد او این زن مادر او نبوده(چون با شیر اول رضاع تحقق پیدا نمی کند) و الان شک در مادر بودن او می کند در اینصورت عدم مادر بودن را استصحاب می کند، بنابراین با اینکه در این مورد اصل منقح موضوع وجود دارد اما در عین حال امام علیه السلام از این کبری استفاده می کند پس معلوم می شود که «شبهه» به معنای نامعلوم بودن از جمیع جهات نیست چون اگر شبهه به معنای ملتبس بودن از جمیع جهات بود استدال امام علیه السلام تمام نبود پس این شاهد می شود بر اینکه اگر هم جایی گفته شود شبهه علی الاطلاق به معنای نامعلوم بودن از همه جهات است لکن در خصوص روایات توقف نمی توان ملتزم به این معنا شد چون در روایت معتبره، امام علیه السلام روایت توقف را تطبیق بر موردی نموده که از جمیع جهات جهل وجود ندارد.

ص: ۳۱۰

۱- (۱) - وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص: ۲۵۹.

روایت دوم: ماجرای عثمان بن حنیف

روایت دیگر مربوط به ماجرای عثمان بن حنیف است که در ضیافتی شرکت کرده بود و این ماجرا به امیرالمؤمنین علیه السلام رسید و حضرت این را نپسندید و فرمود هر چه که یقین داری از هر جهت پاک و پاکیزه است استفاده کن اما آنچه که علم آن برای تو مشتبه می شود را کنار بگذار در حالیکه بسیاری از موارد، مشتبه مقرون به اماراتی مثل اماره ید و یا ظاهر حال است و یا مقرون به اصول موضوعه می باشد، پس در این روایت نیز واژه «اشتبه» در امری استفاده شده که مجهول از جمیع جهات نیست، اگر چه در اینجا «اشتبه» اضافه به علم شده و متعلق آن معلوم است اما این علم طریقیت دارد و موضوعیت ندارد(۱) ؛

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيُّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كِتَابِهِ إِلَى عُثْمَانَ بْنِ حُنَيْفٍ عَامِلِهِ عَلَى الْبَصْرَةِ أَمَّا بَعْدُ يَا ابْنَ حُنَيْفٍ فَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ رَجُلًا مِنْ فِتْيَةِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعَاكَ إِلَى مَأْدُبَةٍ فَأَسْرَعْتَ إِلَيْهَا تُسْتَطَابُ عَلَيْكَ الْأَلْوَانُ وَ تُنْقَلُ عَلَيْكَ الْجِفَانُ وَ مَا ظَنَنْتُ أَنَّكَ تُجِيبُ إِلَى طَعَامِ قَوْمٍ عَائِلُهُمْ مَجْفُوٌّ وَ غَنِيُّهُمْ مَدْعُوٌّ فَانْظُرْ إِلَى مَا تَقْضَمُهُ مِنْ هَذَا الْمَقْضَمِ فَمَا اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فَالْفِظْهُ وَ مَا أَيْقَنْتَ بِطِيبِ وُجُوهِهِ فَنَلْ مِنْهُ»(۲) .

پس تقریب اول که از برخی از بزرگان بود تمام نیست و تصدیق آن مشکل است.

۱- (۲) -البته از این روایت استفاده می شود که توصیه امیرالمؤمنین علیه السلام به عثمان بن حنیف توصیه اخلاقی بوده به همین دلیل عدالت او ساقط نشده است.

۲- (۳) - وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۹.

تقریب دوم اشکال دوم: خروج شبهات حکمیه از عنوان «شبهه» به حکومت

بیان دیگری که برای بیان واژه «مشتبه» ایراد شده بیان شیخنا الاستاد آقای حائری«ره» است، ایشان می گوید حکم روی عنوان «شبهه» رفته است لکن در شبهات حکمیه دلیل حاکم وجود دارد که موجب می شود شبهات حکمیه وجوبیه و تحریمیه به حکومت از تحت شبهه خارج شوند، چون در موارد شک در وجوب، استصحاب عدم وجوب و در موارد شک در حرمت، استصحاب عدم حرمت می شود، پس به سبب استصحاب متعبد به عدم وجوب و عدم حرمت می شویم، در اینصورت شبهات حکمیه از مشتبه بودن خارج می شوند حتی اگر گفته شود شبهه باید از همه جهات مجهول باشد مانحن فیه از همه جهات نامعلوم نیست چون مقرون به اصل عملی است که این اصل حاکم بر روایات توقف می باشد و اما علت اینکه ایشان تعبیر به ورود نمی کند و تعبیر به حکومت می کند نیز این است که دلیل استصحاب علم آور نیست بلکه فقط تعبد آور است.

جواب به تقریب دوم: عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه

این تقریب مبنی بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه است در حالیکه برخی از بزرگان استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی دانند، پس تقریب مذکور بنابر نظر کسانی می تواند صحیح باشد که مبنای جریان استصحاب در شبهات حکمیه را قبول داشته باشند.

حال کسانی که استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی دانند به اموری استناد کرده اند مشهور آنها معمولا به دو دلیل استناد می کنند چون یا می گویند ادله استصحاب از شبهات حکمیه انصراف دارد و یا به خاطر تعارض استصحاب عدم جعل و استصحاب بقاء مجعول که اصل آن از فاضل نراقی«ره» است و محقق خویی«ره» و تابعین ایشان آن را تقویت کرده اند استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی دانند ولی شیخنا الاستاد«ره» بیان دیگری دارد و آن اینکه در شبهات حکمیه علم به حالت سابقه وجود ندارد مثلا اگر شک در حرمت شرب تتن شود اگر بنا باشد استصحاب عدم حرمت شود معنایش این است که قبل از اسلام حرمت وجود نداشت و بعد از اسلام شک می کنیم که آیا حرمت برای شرب تتن جعل شد یا خیر؟ که در اینصورت استصحاب عدم جعل حرمت برای شرب تتن می کنیم و عدم حرمت ثابت می شود در حالیکه ما خبر نداریم از اینکه قبل از اسلام حکم حرمت وجود نداشته است، چون ممکن است این احکام حدوث ذاتی داشته باشند نه حدوث زمانی به این معنا که ممکن است خدای متعال از ازل این احکام را برای امت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله جعل کرده باشد بنابراین اگر چه قبل از اسلام وحی و ابلاغ این احکام وجود نداشته است اما معلوم نیست که جعل آنها نیز منتفی بوده باشد بنابراین نمی توان استصحاب عدم حکم را جاری نمود.

دلیل چهارمی نیز برای انکار استصحاب در شبهات حکمیه وجود دارد و آن این است که در حقیقت حکم مبنایی وجود دارد که برخی مثل محقق عراقی«ره» و احتمالاً خود ایشان نیز قائل به آن هستند و آن این است که حقیقت حکم اراده مولاست و از آنجا که اراده مولا ـ امری ازلی است به همین دلیل حکم نیز ازلی می شود در نتیجه نمی توان استصحاب عدم آن را جاری نمود.

پس اشکال این بود که چون در چنین استصحابی یقین به حالت سابقه وجود ندارد به همین دلیل استصحاب عدم حکم جاری نمی شود.

بنابراین طبق تقریب دوم نیز نمی توان به این روایات اشکال وارد نمود، بله اگر کسی قائل به جریان استصحاب در شبهات حکمیه باشد و طبق مبنای شیخنا الاستاد«ره» قرینه داشته باشد بر اینکه خداوند چنین حکمی را از ازل اراده نفرموده است می تواند استصحاب عدم حکم را جاری نماید همانطور که روایاتی داریم که دلالت می کند بر اینکه در فرائض چهاررکعتی در ابتدا دو رکعت واجب بود که به آن دو رکعت، فرض الله می گویند اما سپس پیامبر صلی الله علیه و آله دو رکعت دیگر را اضافه کرده و خدای متعال نیز امضا فرموده است و به همین دلیل است که در روایات فرموده است شک در فرض الله وارد نمی شود و صحیح نیست اما شک در فرض النبی صحیح است، حال اگر چنین موردی وجود داشته باشد می توان با استصحاب عدم حکم احتمال وجوب یا حرمت را دفع نمود.

تقریب سوم اشکال دوم: اختصاص عنوان «شبهه» به مواردی که شک در حکم فعلی است نه حکم واقعی

ص: ۳۱۳

بیان دیگری که آن هم از شیخنا الاستاد محقق حائری«ره» است و خالی از دقت نیست این است که مقصود از شبهه، شبهه در حکم فعلی است به این معنا که هر جا که شبهه در حکم فعلی باشد احتیاط واجب است مثل اطراف علم اجمالی که علم به تکلیف داریم ولی متعلق آن را نمی شناسیم به خلاف جایی که شبهه در حکم فعلی نیست که در اینصورت شبهه شامل آن نمی شود چون حکم واقعی که فعلی نشده باشد حتی اگر انسان به آن علم پیدا کند در مقابل آن مسئولیتی ندارد یعنی اراده اجرا هنوز درباره او محقق نشده است حال وقتی اگر علم حکم غیرفعلی داشته باشیم برای ما تکلیف آور نیست به طریق اولی وقتی فقط احتمال چنین حکمی را می دهیم تکلیف آور نیست، به همین دلیل احتیاط در این موارد واجب نمی شود، و منشأ این احتمال نیز این است که می دانیم شارع مقدس احکامی دارد که هنوز به فعلیت نرسیده است مانند حکم به نجاست حدید که به حسب برخی از روایات نجاست آن جعل شده ولی این حکم نزد امام عصر علیه السلام باقی است تا وقت ابلاغ آن برسد.

از طرف دیگر احتمال می دهیم حکم فعلی باشد ولی وجوب اطاعت نداشته باشد در اینصورت نیز احتیاط واجب نیست چون ادله وجوب توقف در شبهه مربوط به جایی است که اگر حکم معلوم بود واجب الاتباع بود در نتیجه چون احتمال دارد در شبهات حکمیه حکم غیر فعلی وجود داشته باشد به همین دلیل مشمول عنوان «شبهه» قرار نمی گیرند به همین دلیل شبهات حکمیه ار تحت این روایات خارج می شوند.

ص: ۳۱۴

به عبارت دیگر به این قرینه عقلیه لبّیه وقوف عند الشبهه یعنی امر مشکوکی که اگر مشکوک نبود باید اطاعت می کردید حال که مشکوک شده نیز باید آن را اطاعت کنید و اطاعت آن به احتیاط است در نتیجه در شبهات حکمیه که شک در حکم واقعی است که اعم از فعلی و غیر فعلی است نمی تواند وجوب اطاعت را برای ما ثابت نماید چون در همه مواردی که فقیه شک در حکم می کند شبهه مصداقیه عنوان «شبهه» است پس تمسک به روایات توقف در شبهات حکمیه از قبیل تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل می باشد.

۹۶/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

جواب به تقریب سوم۱

جواب اول: عدم صحت چنین معنایی از لفظ «شبهه»۱

جواب دوم: عدم اعتنا به این معنا به دلیل ضعف آن به حساب احتمالات۲

تقریب چهارم اشکال دوم: معنای اشتباه بین حق و باطل واژه «شبهه» در کلمات معصومین۲

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در بیان شیخنا الاستاد آقای حائری«ره» بود که فرمود مراد از شبهه در این روایات عبارت است از شک در حکمی که اگر شک نداشتید می دانستید حکم فعلی است، بنابراین در مواردی که در فقه به نحو شبهه حکمیه شک می کنیم چنین علمی نداریم، بلکه شک در حکم واقعی داریم و حکم واقعی اعم است از اینکه فعلی باشد یا نباشد، پس تمسک به این روایات در شبهات حکمیه تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل می شود.

جواب به تقریب سوم

جواب اول: عدم صحت چنین معنایی از لفظ «شبهه»

ص: ۳۱۵

اگر ایشان می خواهد بگوید کلمه «شبهه» فی نفسها اینگونه استعمال می شود صحیح نیست و بعید است چنین مقصودی داشته باشد چون نه در لغت و نه در عرف در واژه شبهه چنین قیدی اخذ نشده است و اگر مقصود این است که به تناسب حکم و موضوع که در موارد شبهه امر به توقف می شود در نتیجه شبهه مربوط به مواردی می شود که اگر حکم معلوم بود فعل یا ترک آن واجب بود چون در چنین مواردی است که امر به توقف می شود در اینصورت نیز اشکال این است که حتی اگر

احتمال حکم فعلی نیز داد شود امر به توقف صحیح است و لازم نیست حتما علم به فعلیت داشته باشیم تا امر به توقف شود، پس این مطلب که حکم واقعی غیر فعلی وجوب اطاعت ندارد مطلب صحیحی است ولی نتیجه این مطلب این نیست که گفته شود دائره ادله وقوف عند الشبهه محصور می شود به مواردی که می دانیم اگر شک نداشتیم حکم فعلی وجود داشت تا اگر چنین نبود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل لازم بیاید بلکه این مطلب اعم است یعنی همانطور که در مواردی که می دانیم اگر شک نباشد حکم فعلی وجود دارد امر به توقف صحیح است در مواردی هم که احتمال می دهیم اگر شک نباشد حکم فعلی وجود دارد صحیح است که امر به توقف شود، پس در موارد احتمال وجود حکم فعلی نیز صحیح است گفته شود توقف کنید.

جواب دوم: عدم اعتنا به این معنا به دلیل ضعف آن به حساب احتمالات

در غالب مواردی که شک در حکم فعلی می شود انصاف این است که می دانیم اگر شک نبود وجوب یا حرمت فعلی بود چون احکام مجعوله غیر فعلیه که مودعه نزد حضرت علیه السلام هستند فرضیه ای است که فقها و اصولیون تاکنون یک مثال بیشتر برای آن ذکر نکرده اند و آن مثال نجاست حدید است مخصوصا که در سند آن تاملاتی وجود دارد به همین دلیل به حسب حساب احتمالات این احتمال که شاید حکم واقعی در شبهات حکمیه، غیر فعلی باشد که فعلیت آن متوقف بر ظهور حضرت علیه السلام شده باشد احتمال خیلی ضعیفی است پس اطمینان داریم به اینکه اگر حکم این موارد معلوم بود آن حکم فعلیت داشت، بنابراین اشکال محقق حائری«ره» با اینکه حائز دقت است اما می توانیم از آن تخلص بجوییم.

ص: ۳۱۶

تقریب چهارم اشکال دوم: معنای اشتباه بین حق و باطل واژه «شبهه» در کلمات معصومین

این تقریب در کلمات شهید صدر«ره» در بحوث ذکر شده است و مشتمل بر دو مقدمه می باشد؛

مقدمه اول این است که کلمه «شبهه» در لغت عرب به معنای شک که اصولیون می گویند نیست بلکه به معنای مثل و تشابه و همگون بودن است و اگر به شک هم اطلاق می شود به این دلیل است که در موارد شک، طرفین شک و احتمال مانند یکدیگر هستند، نه اینکه موضوع له واژه «شبهه» شک است بلکه مورد صدق معنای شبهه شک می باشد.

مقدمه دوم نیز این است که تتبع کلمات معصومین نشان می دهد که استعمال واژه شبهه در موارد مختلف به این لحاظ است که بین حق و باطل و بدعت و غیر بدعت به گونه ای اختلاف شده که حق و باطل تماثل پیدا کرده است به این معنا که در روایات، شبهه به مواردی گفته می شود که واقع آن خراب و خدعه است اما ظاهر آن صالح و درست است، پس در روایات «الوقوف عند الشبهه» می خواهد بفرماید جاهایی که ظاهری فریبنده دارد ولی باطن آن ضلالت است در این موارد توقف کنید در نتیجه این روایات اجنبی از مانحن فیه هستند چون بحث ما در شبهات حکمیه ای است که احتمال وجوب یا حرمت داده می شود اما اینگونه نیست که باطن آن ضلالت و گمراهی و ظاهر آن فریبنده باشد؛

«و ثانیا- کلمه الشبهه لا- ینبغی ان تحمل علی مصطلحات الأصولیین للشبهه أی الشک، بل معناها اللغوی المثل و المماثله و باعتبار تماثل الطرفین فی مورد الشک سمی بالشبهه، و من یتتبع موارد استعمال کلمه الشبهه فی الروایات یستنتج انها کانت تستعمل بالمعنی اللغوی أی التشابه و التماثل فی مورد یراد فیه بیان ان هذا المطلب بظاهره یشبه الحق و لکنه فی باطنه ضلال و انحراف. و قد ورد فی خطبه للإمام علیه السلام (و انما سمیت الشبهه شبهه لأنها تشبه الحق، فاما أولیاء اللّٰه فضیاؤهم فیها الیقین، و دلیلهم سمت الهدی، و اما أعداء اللّٰه فدعاؤهم فیها الضلال، و دلیلهم العمی).

ص: ۳۱۷

و فی بعض الروایات ان الشبهه من الشیطان لأن الخدیعه و المکر منه، و فی روایه عن الباقر علیه السلام انه قال قال جدی رسول اللّٰه (أیها الناس حلالی حلال إلی یوم القیامه و حرامی حرام إلی یوم القیامه الا و قد بینهما اللّٰه عزّ و جل فی الکتاب و بینتهما فی سنتی و فی سیرتی و بینهما شبهات من الشیطان و بدع بعدی فمن ترکها صلح له امر دینه و صلحت له مروءته و عرضه) فساق البدع و الشبهات مساقا واحدا مما یعنی إراده ذلک المعنی من الشبهه لا مجرد الشک و عدم العلم، و مما یؤید هذا المعنی روایه أخری عنه علیه السلام انه قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله لأبی ذر (یا أبا ذر ان المتقین الذین یتقون اللّٰه من الشیء الّذی لا یتقی منه خوفا من الدخول فی الشبهه) أی یکون بابا للدخول فی بدعه من الدین و نحو ذلک.

فمجموع هذه القرائن توجب الاطمئنان بان المراد بالشبهه فی الطائفه الأولی، بل فی أکثر کلمات الأئمه علیهم السلام معنی آخر غیر المعنی الأصولی لکلمه الشبهه أی المراد بها الضلاله و الخدیعه و البدعه التی تلبس ثوب الحق و من الواضح ان لزوم التریث و الوقوف عند الشبهه بهذا المعنی مما لا إشکال فیه و لکنه أجنبی عن محل الکلام»(۱) .

این مطلب را به دو وجه نمی توانیم قبول کنیم که در جلسه بعد خواهد آمد.

۹۶/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

ص: ۳۱۸

۱- (۱) - بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۹۲.

بحث در اشکالات استدلال به روایاتی بود که مضمون آن «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» بود، تقریب چهارم از اشکال دوم فرمایش شهید صدر«ره» بود که فرمود معنای لغوی شبهه مماثلت و همگون بودن است و درست است که این معنا بر شک نیز قابل تطبیق است چون در شک دو طرف احتمال، مساوی و مماثل هستند ولی تتبع در روایات شاهد این است که در ادبیات معصومین علیهم السلام، این واژه تطبیق بر چیزی شده که واقع آن ضلالت و بدعت و انحراف است اما ظاهر آن حق است که یکی از این روایات روایت امیر المؤمنین علیه السلام بود که در آن وجه تسمیه شبهه بیان شده است(۱) ، جهت تطبیق آن نیز این است که در این موارد، باطل مشابهت و همگونی با حق پیدا می کند، در نتیجه این روایات، ما نحن فیه که بحث از شک در حرمت و وجوب است را شامل نمی شود.

جواب به تقریب چهارم

جواب اول: عدم تناسب این معنا با تعبیر «الوقوف من الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه»

این معنـا که مراد از «شـبهه» در روایات وقوف، مماثلت بین حق و باطل باشـد با حکمی که در این روایات وجود دارد تناسـب ندارد، چون در این روایات نفرموده: «قف عند محتمل الشبهه» بلکه فرموده: «قف عند الشبهه»، با این توضیح که اگر شبهه معنا شـود به چیزی که واقع آن ضـلالت و ظـاهر آن حـق است در اینصـورت موضـوع وجـوبِ توقـف می شود چیزی که واقع آن ضلالت و ظاهر آن حق است و از آنجا که در هر قضـیه ای قبل از اینکه حکم ثابت شود بایـد موضوع آن احراز شـده باشـد به همین دلیل بایـد ابتدا شـبهه احراز شود تا حکم آن یعنی وجوب توقف ثابت گردد، حال اگر این موضوع یعنی شـبهه به معنای مـذکور احراز شود معلوم است که بایـد از آن اجتناب شود چون معنا نـدارد که در مواردی که معلوم شـده واقع چیزی باطل و ضلالـلت اسـت گفتـه شـود «الوقـوف خیر مـن الاقتحـام فی الهلکـه»، بلکه بایـد در این مـوارد دسـتور به اجتنـاب داده شـود، در اینصورت چنین عبارتی در جایی می آیـد که احتمال صـحت نیز وجود دارد لکن شارع دسـتور به توقف می دهد تا در مهلکه احتمـالی واقع نشود پس این تعـبیر که توقف از هلاـکت بهـتر از این است که خود را به هلاـکت بینـدازی در جـایی است که احتمال عـدم هلاکت نیز وجود داشـته باشد در حالیکه در معنای شـبهه ای که شـهید صدر«ره» می گوید در صورت احراز آن معنـا احتمـال عـدم هلاکت وجود نـدارد، پس خود این حکم و نیز خیر بودن آن نسبت به وقوع در هلکات نشان می دهـد که «شـبهه» در این روایـات به معنـای اشـتباه میان حق و باطل نیست، بله درست است که گفته شود برای مردم شـبهه ایجاد نکن به این معنا که کاری که موجب می شود مردم به اشـتباه بیفتند مثل پوشاندن لباس حق به امری که در واقع خدعه و باطل است را انجام نده.

ص: ۳۱۹

۱- (۱) -بهترین کسـی که این حـدیث را شـرح کرده مرحوم آقـا جمـال خوانسـاری است که در شـهاب الاخبـار آن را آورده است.

جواب دوم: استقراء ناقص بودن استناد شهید صدر«ره»

آیا واقعا با استقصای چند حدیث می خواهید بفرمایید حقیقت شرعیه را کشف کرده اید؟ به این معنا که شارع به نحو حقیقت شرعیه چنین معنایی را برای «شبهه» جعل کرده است؟ باید گفت با چند حدیث و استقراء ناقص نمی توان گفت واژه «شبهه» به معنای لغوی و به همراه تطبیقاتش در لسان ائمه علیهم السلام وجود ندارد چون اگر قبول کردیم که واژه «شبهه» در لغت به معنای مماثلت است و به شک نیز از باب تماثل اطراف شک شبهه گفته می شود در اینصورت نمی توان با استقراء چند روایت محدود ادعا کرد که معنای شبهه نقل به معنای جدید پیدا کرده است، بلکه مادامیکه حقیقت شرعیه ثابت نشده است همانطور که مشی خود ایشان در فقه و تفسیر اینگونه است قانون محاوره می گوید واژه های مستعمله در لسان شارع را مادامیکه حقیقت شرعیه ثابت نشده است و یا قرینه بر خلاف اقامه نشده است حمل بر معانی عرفیه و لغویه می کنیم، به همین دلیل در مانحن فیه می گوییم واژه «شبهه» در لغت و عرف به معنای تماثل و مماثلت است و این معنا قابل تطبیق بر موارد شک نیز می باشد، در نتیجه به اطلاق آن اخذ می کنیم و می گوییم عبارت «قف عند الشبهه» هم، موارد شک را شامل می شود و هم مواردی که باطن آن ضلالت و ظاهر آن حق است را شامل می شود.

به خصوص که فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام که مورد استشهاد ایشان قرار گرفت که فرمود:«انما سمیت الشبهه شبهه لأنها تشبه الحق» مرسل است و هیچ جا به صورت مسند نقل نشده است به همین دلیل به حسب مشی ایشان و امثال ایشان که اخبار مرسله را حجت نمی دانند حجت نیست، اگر چه بنابر نظر مختار چون به اسناد جزمی نقل شده حجت است.

جواب سوم: قرینیت روایات وقوف بر خلاف معنای شهید صدر«ره»

تتبع در همین روایات وارده در بحث که واژه «شبهه» در آن به کار برده شده نشان می دهد که واژه «شبهه» به معنایی که ایشان می گوید نیست مثلا- در روایت «اورع الناس من اجتنب بالشبهات» اگر معنای شبهه معنای شهید صدر«ره» باشد در اینصورت اجتناب از شبهه به معنای اورع بودن نیست بلکه اجتناب از شبهه عین عدالت است چون اگر معلوم شود که باطن چیزی ضلالت است اورع بودن اقتضای اجتناب از آن را نمی کند بلکه اصل دیانت و عدالت چنین اقتضایی می کند.

و یا روایت مسعده بن زیاد در باب نکاح که حضرت فرمود: «لَا تُجَامِعُوا فِی النِّکَاحِ عَلَی الشُّبْهَهِ»(۱) یعنی اگر احتمال می دهید که زنی که می خواهید با او ازدواج کنید مادر رضاعی شماست با او ازدواج نکنید چون وقوف در شبهه بهتر از اقتحام در هلکه است، حال در این روایت با توجه به اینکه استصحاب عدم رضاع وجود دارد و اگر از آن هم صرف نظر کنیم مقتضای روایت مسعده بن صدقه برائت را در آن ثابت می کند، چون حضرت در ذیل آن در موارد شک در حرمت، حکم به برائت فرمود مخصوصا که در صدر آن یکی از مواردی که مورد سوال قرار گرفته مساله ازدواج با کسی است که احتمال محرمیت او وجود دارد اما با این حال حضرت در مورد او حکم به برائت می کند و اجازه ازدواج با او را می دهد همانطور که ملاحظه می شود مورد شبهات در این موارد از اموری نیست که باطن آن ضلالت و خدعه باشد در حالیکه حضرت از واژه «شبهه» استفاده کرده است، پس معلوم می شود این فرمایش فرمایشی است که نمی توان آن را تصدیق نمود.

ص: ۳۲۱

۱- (۲) - .وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص: ۲۵۹

نکته

شبیه فرمایش شهید صدر«ره» در رابطه با معنای «شبهه» معنایی است که امروز در ضمن جستجوی سند فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام به آن برخوردم، این مطلب در رساله ای است که مولف آن معلوم نیست اما اخیرا این رساله و چند رساله دیگر در شرح برخی از احادیث کافی چاپ شده است، مؤلف مجهول در آنجا می گوید کلمه شبهه به حسب تتبع در روایت و عرف و لغت عبارت است از اینکه دلیلی وجود داشته باشد که ما را به غیر حق رهنمون شود اما در «مالا-نص فیه» هیچ دلیلی وجود ندارد به همین دلیل شبهه بر موارد فقدان نص و اجمال نص اطلاق نمی شود چون در موارد فقدان نص اصلا دلیلی وجود ندارد و در موارد اجمال نص نیز چون دلیل اجمال دارد بود و نبود آن اثری ندارد، به خلاف موارد تعارض نصّین که یکی از دو دلیل ما را رهنمون به غیر حق می شود چون امکان ندارد هر دو دلیل طریق به حقیقت باشد، بنابراین روایات «الوقوف عند الشبهه» مواردی را شامل می شود که یک دلیل نقلی یا شبه عقلی وجود داشته باشد که افراد را به اشتباه بیاندازد، سپس ایشان عده ای از روایات را در تایید ادعای خود نقل می کند.

بنابراین در موارد فقدان نص و اجمال نص این روایات قابل تمسک نیست و فقط در موارد تعارض نصین به آن استدلال می شود و در اینصورت اگر نسبت این روایات به ادله برائت، عام و خاص مطلق شود می توانند ادله برائت را تخصیص بزنند و نتیجه این شود که در شبهات حکمیه برائت ثابت است الا مواردی که منشأ شبهه، تعارض نصین باشد که در این موارد احتیاط واجب می شود و اگر نسبت بین آنها عام و خاص من وجه باشد در مورد اجتماع با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند و بر فرض قبول برائت عقلی باید به سراغ برائت عقلی برویم؛

ص: ۳۲۲

«تحقيق المقام وتنقيح المرام: أنّا امرنا بالوقوف عند الشبهات، فمع قطع [النظر] عن حمل الأمر هذا على الوجوب أو الاستحباب علينا أن نبحث أوّلًا أنّ الشبهه ما هى، وعلى أىّ شى ء تصدق، وهل لها حقيقه شرعيّه حتّى نتبعها ونتمسّك بها دون أُختيها(۱) ؟

فإذا نظرنا وتتبّعنا [...](۲) بل علمنا أنّ لها حقيقه شرعيّه لا تخالف اختيها، وهى ما كان يشبهها لدليل يشبّه بالحقّ وهى حقيقه عند تعارض الأدلّه وتشابه الدليل، كما يستفاد من قول الإمام عليه السلام المطلق: «إنّما سُمّيت الشبهه شبهه لأنّها تشبه الحقّ» فهو بمفهومه يدلّ على أنّ الشبهه ما كان فى معرض الدليل يشبّه بالحقّ، بل يدلّ على أنّ كلّ ما سكت اللّه عنه، وكلّ ما لا نصَّ فيه لا يكون شبهه، وعليه لا يطلق ولا يتحقّق، فضلًا عن أن يصدق أنّ كلّ مجهول وما لا نصّ فيه يشبّه بالحقّ حتّى يقال: إنّه شبهه، ولا تساوى بينهما بل بينهما عموم مطلق.

وممّا يدلّ على أنّه عند تعارض الأدلّه وتشابه الدليل بتحقيق قوله عليه السلام فى جواب السؤال عند تعارض الأدلّه: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك».

ومعلوم أنّ هذا الكلام صدر عنه باعتبار وجود الدليل وشبهه [...] إذ البيان فيه والقرينه تكفيه، فقوله عليه السلام: «حلال بيِّن» يعنى بحسب إحكام الدليل وعدمه المعارض وعدم الترجيح أو تشابه الدليل وعدمه وبيّن ما قلنا، فإنّ لفظه «بيِّن» باعتبار أحكام الدليل وغيره [...] وتعارضه.

قوله عليه السلام: «إنّما الامور ثلاثه: أمرٌ بيِّن رشده فيتّبع، وأمرٌ بيِّن غيّه فيُجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ حكمه إلى اللّه وإلى رسوله صلى الله عليه و آله».

۱- (۳) -حقيقت عرفيه و حقيقت لغويه.

۲- (۴) -نقطه چين هايى كه در متن وجود دارد در نسخه چاپ شده نيز موجود است كه ظاهرا ناشى از ناخوانا بودن و يا اسقاط از نسخه اصلى است.

فقوله: «أمرٌ مشكل» صريح فى أنّه باعتبار تعارض الدليل، لا باعتبار أنّه ممّا لا نصّ فيه وممّا سكت اللّه عنه؛ إذ بسبب التعارض وعدم الترجيع يقال: إنّه مشكل لا بدونه، ولا يطلق على كلّ مجهول وما لا نصّ فيه: إنّه أمر مشكل، كما يشهد بذلك العرف والذوق السليم، والطبع المستقيم.

واستدلاله عليه السلام فى حديث عمر بن حنظله فى بيان حصر هذا التثليث [...] المشتمل على ذكر الشبهات يدلّ على أنّ المراد بالشبهه الأمر المشكل المزبور فى هذا الحديث، وهو كما لا يصدق على كلّ مجهول وما لا نصّ فيه فهى أيضاً كذلك، والحصر بالتثليث [...] وشبهه وتعارضه بمثله فى هذا الحديث لا غير، وكفانا شاهداً مقتضى المقام، ومورد الكلام؛ إذ لا سؤال فيه عن كلّ مجهول وما لاـ نصّ فيه، بل السؤال عن تعارض الدليلين، وتخالف الحديثين، وهكذا صدر عنهم عليهم السلام لفظ الشبهه والشبهات فى الجواب عن سؤال التعارض فى عدّه روايات [...] الصادق، والفكر الفائق لا يخفى الحقّ على من قلع أصل الشبهه وقطع فروعها [...] الآراء الغير المنصوصه وفروعها، وفّقنا اللّه وإيّاكم للاهتداء بأدلّه [...] الأخبار.

والحاصل أنّ الشبهه- كما استفدنا من هذه الأخبار وغيرها من الأدلّه القطعيّه، وفهمنا من العرف واللغه العربيه- ما استعملت حقيقه إلّافى ما كان شبهه دليل وتعارض الأدلّه فى المنقول والمعقول، ولم نجدها فى الأخبار والعرف أن اطلقت على كلّ ما لا نصّ فيه جعلنا مصداق الشبهه بيقين، وأدخلناه فى سعه على الوجه المستبين، كما عليه علماؤنا المتقدّمون، وفقهاؤنا المتأخّرون وهم عشره آلاف أو يزيدون»(1) .

از جواب هایی که به تقریب شهید صدر«ره» داده شد جواب این فرمایش نیز معلوم می شود علاوه بر اینکه جواب چهارمی نیز وجود دارد که شواهد لغویه می باشند.

ص: ۳۲۴

۱- (۵) – مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی ؛ ج ۱ ؛ ص۱۰۷ و ۱۰۸.

جواب چهارم به تقریب چهارم: ظهور معانی لغویه در معنای مطلق التباس و اشتباه برای واژه «شبهه»

اگر به کتب لغت مراجعه شود مشاهده می شود که معنای «شبهه» چیزی غیر از معنایی است که شهید صدر«ره» آن را ادعا می کند؛

الصحاح می گوید:«الشبهه: الالتباس»، مفردات راغب می گوید: «الشبهه هو ان لایتمیز احد الشیئین من الآخر لما بینهما من التشابه عینا کان او معنی»، شمس العلوم می گوید: «الشبهه من الامر ما لم یتیقن فیه الخطأ و الصواب»، لسان العرب می گوید: «الشبهه: الالتباس»، قاموس المحیط می گوید: «الالتباس و المثل» در قاموس، هم به معنای التباس اشاره شده و هم به معنای مماثلت ولی در کتب لغت دیگر کمتر به معنای مماثلت اشاره شده است.

در کتاب کشاف اصطلاح الفنون آمده: «فی کاشف الرموز: الشبهه اسم من الاشتباه»، در معجم مقاییس اللغه می گوید: «شبه: الشین و الباء و الهاء أصلٌ واحدٌ یدلُّ علی تشابُه الشّی ء و تشاکُلِه لوناً و وَصْفا».

از کتب متاخر نیز اقرب الموارد می گوید: «الشبهه الالتباس و المثل قیل الشبهه اسم من الاشتباه و هی ما یلتبس حلّه بحرمته و صحته بفساده و حقه بباطله».

معجم الوسیط که کتاب لغوی خوبی است می گوید: «الشبهه الالتباس و فی الشرع ما التبس امره فلایدری أحلال هو ام حرام أحق هو ام باطل» و المنجد نیز می گوید: «الشبهه الالتباس ما یلتبس الحق بالباطل و الحلال بالحرام».

بنابراین آنچه که در عرف و لغت است یک معنای عام و جامع است و آن التباس و اشتباه و عدم تمیّز می باشد و هیچ دلیلی نیز بر نقل وجود ندارد بلکه برخی جاها قرینه وجود دارد بر اینکه معنای دیگری اراده شده است.

ص: ۳۲۵

پس بایـد معنای شـبهه را حمل بر معنای اشـتباه و عـدم تمیز کرد البته این به معنای حمل بر معنای شک نمی باشـد بلکه به این معناست که معنای عدم تمیز صادق بر موارد شک و غیر موارد شک می باشد.

۹۶/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

اشکال سوم: استفاده از واژه «خیر»(عدم دلالت واژه «خیر» بر وجوب)۱

جواب به اشکال سوم: قرینیت واژه«هلکه» بر اینکه «خیر» دلالت بر وجوب می کند۲

مناقشه در جواب فوق: عدم قرینیت «هلکه» نسبت به واژه «خیر»۳

پاسخ به مناقشه فوق: وجود قرینه در لسان شارع بر اینکه «هلکه» به معنای عقوبت است۳

اشکال چهارم: استفاده از واژه «اقتحام»(عدم تناسب قول به برائت با معنای اقتحام)۴

جواب به اشکال چهارم: قبیح بودن وقوع در هلکه چه با تریّث و چه بدون تریّث۴

مناقشه در جواب فوق: عدم صدق «هلکه» در شبهات حکمیه بعد از فحص۵

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

اشکال سوم: استفاده از واژه «خیر»(عدم دلالت واژه «خیر» بر وجوب)

اشـکال دیگری که به ادله «الوقوف عندالشبهات» وارد شده است اشکالی است که با استفاده از کلمه «خیر» طرح شده است، به این تقریب که کلمه «خیر» افعـل تفضـیل است که همزه آن ساقـط شـده است مثـل کلمه «شـرّ» که در واقـع «أشـرّ» بـوده است، همـانگونه که در کتب لغت بیـان شـده است مثلا در الطراز الاول(۱) آمـده است: « هو خیر منه و شّـر منه اصـلهما أخیر و أشـرّ فحذفوا الهمزه تخفیفا لکثره الاستعمال و حرّکوا الخاء من خیر بحرکه الیاء».

۱- (۱) -الطراز الاول و الکناز لما علیه من لغه العرب المعوّل نوشته علیخان مدنی.

افعل تفضـیل گاهی به معنای تفضـیل می آیـد یعنی دلالت می کنـد بر اینکه مفضّل و مفضّل علیه هر دو بر اصل ماده اشتراک دارنـد، اما مفضّل افزوده ای نیز دارد مثلا اگر گفته می شود «زید اعلم من عمرو» به این معناست که هر دو صاحب علم هسـتند اما علم زید بیشتر از علم عمرو می باشد، گاهی نیز افعل تفضیل به معنای اسم فاعل استعمال می شود یعنی واجد آن ماده است مثلاـ گفته می شـود: «الصـلاه خیر من النوم» در اینصورت معنـای این جمله این نیست که هم صـلاه خوب است و هم نوم بلکه

فقط دلالت بر خوب بودن صلاه می کند و یا در برخی از روایات صوم آمده که وقتی سلطان وقت گفت امروز عید است حضرت افطار کرد و فرمود: «وَ اللَّهِ أَنْ أُفْطِرَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَحَبُ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِی »(۱) .

در این عبارت معلوم است که«احبّ» به معنای افعل تفضیلی نیست چون قطعا حضرت نمی خواهد بفرماید افطار و کشته شدن هر دو محبوب است ولی افطار کردن محبوب تر است.

حال پس از بیان این مقدمه روشن می شود که در این روایت که می فرماید: «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» «خیر» یا به معنای افعل تفضیلی است و یا اسم فاعل است؛

اگر به معنای افعل تفضیل باشد به این معنا می شود که وقوف در شبهات بهتر از وقوع در هلکات است پس معنای آن این است که هر دو خوب است ولی وقوف بهتر است پس طبق این احتمال وقوع در هلکه نیز خوب است چون ترخیص شرعی دارد، در اینصورت «هلکه» به معنای عقوبت نیست بلکه به معنای برخی مفاسدی است که ممکن است مترتب بر آن فعل شود.

۱- (۲) -الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۴، ص: ۸۳.

و اگر به معنـای اسم فاعـل باشـد یعنی وقوف نزد شـبهات کار خوبی است و کار خوب نیز اعم از این است که واجب باشـد یا مستحب، چون از «خیر» معنای لزوم استفاده نمی شود به این دلیل که واژه خیر دلالت بر مصلحت ملزمه نمی کند از این رو هم به واجباتی مثل نماز صبح خیر گفته می شود و هم به مستحباتی مثل نماز شب اطلاق خیر می گردد.

بنابراین این روایت دلالت بر وجوب احتیاط در شـبهات حکمیه نمی کند چون اگر «خیر» به معنای افعل تفضیل باشد دلالت بر وجوب احتیـاط نمی کنـد و فقـط دلالت بر اسـتحباب احتیاط می کنـد بلکه طبق این احتمال این روایت خود از ادله برائت می باشـد چون طبق معنـای افعـل تفضـیلی، اقتحـام در شـبهات نیز خوب است و اگر «خیر» به معنـای اسم فاعل باشـد در اینصورت روایت فقط دلالت بر اصل رجحان احتیاط می کند اما حدّ آن که وجوب یا استحباب باشد را دلالت نمی کند.

اگر واژه «خیر» به معنای افعل تفضـیل باشد در اینصورت خود این روایت حاکم و مفسّر روایاتی می شود که به این لسان گفته نشـده است و فقط فرموده: «قف عند الشـبهه» و معلوم می شود که در روایات دیگر نیز عدم وقوف در شـبهه اشـکالی ندارد در نتیجه آن روایات دیگر نیز حمل بر استحباب می شوند.

البته قائل مشخصـی برای این اشـکال پیدا نکرده ام الا اینکه شیخنا الاستاد مرحوم آقای حائری به آن اشاره کرده و گفته است: «و قـد یجاب ایضا بانکار ظهور جمله المسـتفیضه من ان الوقوف عنـد الشـبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه فی الوجوب لان کلمه «خیر»لاتدل علی الوجوب بل تلائم الإستحباب أیضا».

ص: ۳۲۸

جواب به اشکال سوم: قرینیت واژه«هلکه» بر اینکه «خیر» دلالت بر وجوب می کند

چه بسا به این اشکال اینگونه جواب داده شود که این اشکال به دلیل کلمه «هلکه» مذکور در روایت تمام نیست چون همانطور که شیخنا الاستاد«ره» فرموده واژه «هلکه» در لغت به معنای فناء به سبب سوء است مثل اینکه کسی با آتش سوزی یا سمّ از بین برود اما به کسی که به مرگ طبیعی از دنیا برود نمی گویند هلاک شده است ولی ظاهرا در لسان شارع مثل آیه شریفه (لیهلک من هلک عن بیّنه)[(۱)] مراد از «هلاـکت» عقوبت است در حالیکه در عقوبت هیچ خیری وجود ندارد تا گفته شود «خیر» در این روایات به معنای تفضیل است، پس به این قرینه باید گفت نمی توان «خیر» را به معنای افعل تفضیل گرفت.

پس باید «خیر» را به معنای اسم فاعل بگیریم یعنی وقوف دارای مصلحت است و از طرف شارع واجد طلب است تا دلالت بر وجوب احتیاط نماید.

مناقشه در جواب فوق: عدم قرینیت «هلکه» نسبت به واژه «خیر»

مگر طرف مقابل بگوید هلکه هم به معنای عقوبت است و هم به معنای مفسده و هم به معنای جامع بین این دو معنا استعمال می شود حال در اینجا به قرینه اینکه «خیر» افعل تفضیل است «هلکه» باید حمل بر معنای مفسده شود در نتیجه نمی توان از روایت وجوب احتیاط را استفاده کرد.

پاسخ به مناقشه فوق: وجود قرینه در لسان شارع بر اینکه «هلکه» به معنای عقوبت است

لکن جواب این است که همانطور که شیخنا الاستاد فرمود اگر به تتبع فهمیدیم که این واژه در لسان شارع به معنای عقوبت است در اینصورت نمی توان آن را به معنای مفسده گرفت ثانیا به هر مفسده ای نیز «هلکه» گفته نمی شود بلکه بر مفسده ای اطلاق «هلکه» می شود که قوت و شدت داشته باشند مثل اینکه کسی به سبب خوردن چیزی مبتلا به کوری یا فلجی شود اما اگرخوردن آن چیز باعث مریضی های جزئی شود به آن «هلکه» نمی گویند.

۱- (۳) - .انفال آیه۴۲

پس «هلکه» را چه به معنای عقوبت بگیریم و چه به معنای مفسده و چه به معنای جامع بین آنها در هیچ صورتی در هلکه خیری وجود ندارد و اما «خیر» را بر معنای اسم فاعل نیز نمی توان حمل نمود چون ظاهر افعل تفضیل همان معنای تفضیلی است و معنای اسم فاعلی خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد و قرینه ای در اینجا وجود ندارد.

پس خیر بودن وقوف در شبهه به معنای وجوب توقف و احتیاط می باشد در نتیجه می توان گفت این روایات دلالت بر وجوب احتیاط می کنند.

مؤید آن نیز این است که جمله «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» در روایات تطبیق به مواردی شده که توقف وجوب دارد مثل مقبوله عمر بن حنظله البته نمی توان به این مؤید اهمیت داد چون همانطور که در روایات بعد خواهد آمد همانطور که این جمله بر موارد لزوم تطبیق شده بر موارد عدم لزوم نیز تطبیق شده است مثل موارد شک در جواز ازدواج که احتیاط لزوم ندارد اما جمله «الوقوف خیر من الاقتحام» در آن ذکر شده است.

بنابراین اشکال سوم تمام نیست.

اشکال چهارم: استفاده از واژه «اقتحام»(عدم تناسب قول به برائت با معنای اقتحام)

دو نفر از بزرگان با استفاده از واژه «اقتحام» به استدلال به روایات وقوف اشکال کرده اند که یکی از آن دو صدر المتالهین«ره» در شرح کافی و دیگری شهید صدر«ره» در بحوث است.

حاصل این اشکال این است که اقتحام در لغت عرب یعنی بی گدار به آب زدن یعنی بدون اینکه مطالعه و محاسبه در اطراف آن کرده باشد وارد کار شود، در اینصورت طبق این معنا در مانحن فیه اقتحام وجود ندارد چون تمسک به برائت بی محاسبه کار کردن نیست بلکه به ادله عقلیه یا شرعیه بر برائت استناد می شود و سپس بر اساس برائت عمل می شود.

مرحوم ملاصدرا در شرح کافی اینگونه می گوید:

«اقتحم الانسان الامر العظیم و تقحمه إذا رمی نفسه فیه من غیر رویّه و تثبت »(۱) .

شهید صدر«ره» نیز اینگونه می فرماید:

«أولاـ- ان الوقوف جعل مقابلاـ للاقتحام و هذا لیس من الواضح انه بمعنی الاجتناب مقابل الارتکاب لأن الاقتحام عباره عن الإقدام بلاـ تریّث و بلاـ رویّه و فجأه، فالنهی عن الاقتحام فی الشبهه یکون بمعنی النهی عن الدخول بلا تریّث و مبالاه فیکون الحدیث من قبیل سائر ما دل علی انه لا بد من مستند و مدرک للاقتحام و من الواضح ان الأصولی یستند فی ارتکابه للشبهه إلی مدرک شرعی أو عقلی و لیس مقتحما للشبهه»(۲) .

جواب به اشکال چهارم: قبیح بودن وقوع در هلکه چه با تریّث و چه بدون تریّث

اگر در روایت اینگونه فرموده بود: «لاـ تقتحموا فی الشبهه» در اینصورت این اشکال وارد بود اما در این روایت فرموده: «الوقوف خیر من الاقتحام فی الهلکه» یعنی امام علیه السلام هلکه را مفروض می گیرد و سپس حکم به توقف نسبت اقتحام در آن می کند در اینصورت اقتحام در هلکه همانطور که بدون تریّث و محاسبه قبیح است با تریّث و محاسبه نیز قبیح است.

پس به قرینه واژه «هلکه» و اینکه ظاهر از «هلکه» عقوبت یا معنای جامع عقوبت و مفسده شدیده است بنابراین نمی توان با انجام شبهات وقوع در هلکه را مرتکب شد، در نتیجه اشکالی به وجوب احتیاط در شبهات حکمیه وارد نمی شود.

۱- (۴) - شرح أصول الکافی (صدرا)، ج ۲، ص: ۲۵۸.

۲- (۵) - بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۹۱.

مناقشه در جواب فوق: عدم صدق «هلکه» در شبهات حکمیه بعد از فحص

اللهم الا اینکه از طرف شهید صدر«ره» اینگونه در جواب فوق مناقشه شود که شبهه ها مختلف هستند گاهی شبهه در اطراف علم اجمالی و یا شبهه بدویه قبل از فحص است که در اینصورت همراه با هلاکت است اما برخی از شبهه ها بدوی هستند و فحص هم شده است که در اینصورت هلکه بودن آنها معلوم نیست چون اگر در شبهات بدویه بعد از فحص برائت ثابت باشد در اینصورت احتیاط نکردن در شبهات بدویه بعد از فحص مصداق هلکه نیست، پس اینکه گفته شده در شبهات هلکه وجود دارد به این معنا نیست که در همه شبهات هلکه وجود دارد بلکه فقط در بعضی از اقسام مهلکه موجود است که در آنها احتیاط واجب است اما در غیر آن موارد احتیاط واجب نیست.

بنابراین اشکال چهارم را می توان پذیرفت، در نتیجه استدلال اخباری ها به این روایات بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه تمام نیست.

۹۶/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

اشکال پنجم: استفاده از واژه «تهلکه»

پنجمین اشکال به روایات وقوف اشکالی است که با استفاده از واژه «مهلکه» یا «تهلکه» وارد می شود، برای این اشکال تقاریبی وجود دارد که قبل از بیان آنها به عنوان مقدمه دو نکته ذکر می شود؛

ص: ۳۳۲

مقدمه اول: احتمالات در «تهلکه»

در مفاد «تهلکه» در این روایات سه احتمال وجود دارد؛

احتمال اول این است که مراد از «تهلکه» عقوبت باشد همانطور که محقق خراسانی«ره» در کفایه آن را استظهار کرده است، همچنین شیخ اعظم«ره» در برخی از کلمات خود گفته است «تهلکه» یا «هلکه» وقتی در کلمات شارع به کار می رود ظهور در عقوبت دارد اگر چه در لغت اعم باشد چون آنچه که مربوط به شارع است مساله حکم و عقوبت است.

احتمال دوم این است که مراد از «تهلکه» اعم از عقوبت و مفاسد دیگر باشد مثلا در موارد انجام شبهات یکی از مفاسدی که بر آن مترتب می شود این است که به سبب ارتکاب شبهات به لحاظ روانی جرأت بر انجام محرّمات ایجاد می شود، در اینصورت مفسده ای غیر از عقوبت، بر ارتکاب شبهه مترتب شده است. مرحوم شیخ اعظم قائل به این معناست.

احتمال سوم نیز این است که مراد از «تهلکه» خصوص مفاسد دنیوی و اخروی است و برخی مثل شیخنا الاستاد«دام ظله» در درس قائل بودند به اینکه قدر متیقن از «تهلکه» از این روایات مفاسد غیر عقوبتی است.

مقدمه دوم: مقصود از «هلکه» احتمال هلکه یا استحقاق عقوبت به دلالت اقتضا

در این روایات که فرموده: «قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» اگر مقصود از «هلکات» عقوبت باشد هیچ وقت یقین به آن پیدا نمی شود چون اگر کسی حتی حرام بیّن انجام دهد نمی تواند یقین به عقوبت پیدا کند چون ممکن است مشمول مغفرت خدای متعال قرار بگیرد تا چه رسد به جایی که فقط احتمال حرمت یا احتمال وجوب وجود دارد، بنابراین اگر مقصود از مهلکه خود مهکله باشد -چه به معنای خصوص عقوبت و چه به معنای جامع بین عقوبت و مفاسد دیگر-، در اینصورت مهلکه در بیشتر جاها احراز نمی شود به همین دلیل این روایات عدیم الفائده یا قلیل الفائده می شوند در نتیجه به دلالت اقتضا باید گفت مقصود از «هلکه» استحقاق عقوبت و یا احتمال هلکه است البته نمی خواهیم بگوییم چیزی در تقدیر است به خلاف متقدمین که در این موارد معمولا چیزی در تقدیر می گرفتند اما می خواهیم بگوییم به دلالت اقتضا معلوم می شود که مراد جدی متکلم از «مهلکه» استحقاق المهلکه یا احتمال المهلکه است.

ص: ۳۳۳

بعد از توجه به این دو مقدمه تقریب هایی را که بوسیله آنها به استدلال به این روایات اشکال وارد می شود را ذکر می کنیم؛

تقریب اول اشکال پنجم: ورود ادله برائت بر این روایات

این تقریب خود مشتمل بر چند مقدمه می باشد؛

مقدمه اول

مقدمه اول این است که امر به وقوف تعلیل شده به جمله «ان الوقوف فی الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» و می دانیم که علت، در مفاد معلَّل موثر است، چون گاهی او را به توسعه توضیح می دهد و گاهی نیز آن را به تضییق توضیح می دهد(۱) ، مثلا اگر پزشک گفت: «لاتاکل الرمان لانه حامض» در اینصورت اولا موضوع این دلیل سرایت به هر چیز ترشی می کند پس خوردن هر چیز ترشی ممنوع است در اینصورت تعمیم از آن استفاده می شود و ثانیا موضوع این دلیل از حیث رمّان تضییق می شود چون انار شیرین از این دلیل خارج می شود و خوردن آن اشکالی ندارد، پس تعلیل باعث اثر گذاری بر معلّل می شود.

حال این اثرپذیری به دو نحو است یا معلّل به سبب تعلیل معنون به یک عنوان می شود که در باب استصحاب می تواند اثر داشته باشد، در اینصورت روایات وقوف اینگونه معنون می شوند که «قف عند الشبهه» یعنی «قف عند الشبهه التی فیها احتمال المهلکه او استحقاق المهلکه» و یا اگر هم عنوان ندهد ولی مراد جدی متکلم از آن ثابت می شود و می فهمیم که مراد جدی او از معلّل همان چیزی است که تعلیل آن را افاده می کند.

۱- (۱) - به عبارت دیگر «العله تعمم و تخصص».

مقدمه دوم

مقدمه دوم این است که علت همانطور که معلَّل متصل به خود را یا عنوان می دهد و یا مراد جدی متکلم را نسبت به آن بیان می کند نسبت به آنچه که شبیه به این معلَّل است ولی منفصل است نیز همین کار را می کند یعنی یا آن دلیل منفصل را عنوان می دهد و یا مراد جدی متکلم از آن دلیل را بیان می کند، پس همانطور که مقصود از «شبهه» در این روایات شبهه ای است که در آن احتمال مهلکه وجود دارد روایاتی که معلَّل نیست نیز مقصود از شبهه شبهه ای است که احتمال مهلکه در آن وجود دارد، در نتیجه این اشکال به همه روایات این باب وارد می شود.

مقدمه سوم

مقدمه سوم این است که هیچ وقت کبری صغرای خودش را معین نمی کند، کبری می گوید توقف در هر شبهه محتمل المهلکه ای واجب است اما اینکه چنین شبهه ای در کجا وجود دارد؟ باید از خارج مشخص شود و کبری متکفل تحقق آن نیست.

مقدمه چهارم

مقدمه چهارم این است که بعد از توجه به مقدمات قبل نتیجه این می شود که اگر ما از ادله دال بر برائت در شبهات حکمیه وجوبیه و تحریمیه بعد از فحص صرف نظر کنیم قطعا تمسک به این دلیل می شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل چون نمی دانیم که آیا شبهات حکمیه بعد از فحص از مصادیق شبهه محتمل المهلکه هستند یا خیر؟ پس نمی توان به این ادله تمسک نمود و اگر به ادله برائت توجه شود در اینصورت ثابت می شود که احتمال عقاب وجود ندارد، حال اگر برائت عقلیه ثابت باشد به صورت قطعی و به تخصص احتمال عقاب برداشته می شود و اگر برائت شرعیه ثابت باشد یا به ورود و یا به حکومت احتمال عقاب منتفی می گردد(۱) .

۱- (۲) -اقول: این تقریب بنابراین است که مراد از «هلکه» عقوبت باشد.

پس نتیجه نهایی از این مقدمات این می شود که علی ایّ حال نمی توان در شبهات حکمیه بعد از فحص به این روایات تمسک نمود و احتیاط را ثابت نمود در نتیجه قهرا این روایات منحصر در شبهات مقرون به علم اجمالی منجِّز و یا شبهات حکمیه قبل از فحص می شود.

پس این روایات نمی تواند مستمسک اخباریون بشود تا بگویند درست است برائت عقلیه داریم اما به دلیل وجود این روایات نمی توانیم ملتزم به برائت عقلیه باشیم، در نتیجه اخباریون نمی توانند بگویند این روایات با ادله برائت شرعیه تعارض می کنند چون این روایات می گوید توقف در شبهه ای که در آن عقوبت است واجب است در حالیکه به دلیل وجود برائت عقلیه شبهات حکمیه بعد از فحص نمی تواند مصداق شبهه ای باشد که در آن عقوبت وجود دارد و چون خود این روایات نیز نمی توانند موضوع خود را ثابت نمایند در نتیجه می گوییم این روایات با ادله برائت شرعیه تعارض ندارند بلکه ادله برائت شرعیه وارد یا حاکم بر اینها هستند به همین دلیل این روایات نمی توانند وجوب توقف در شبهات حکمیه بعد از فحص را ثابت نمایند.

این تقریب را فعلا در کلمات اعلام مشاهده نکردم.

جواب به تقریب اول: عدم تمامیت این تقریب بر مبنای حق الطاعه

این بیان خوبی است ولی نمی توان آن را بر مسلک حق الطاعه تطبیق کرد چون مسک حق الطاعه می گوید هر جا احتمال حق الطاعه وجود داشته باشد تکلیف منجز است، بله چون حق الطاعه معلق بر این است که از طرف شارع ترخیص وارد نشده باشد این حکم عقلی یک حکم عقلی منجز نیست بلکه معلق است به همین دلیل اگر ادله برائت شرعیه ثابت باشد تقریب فوق تمام است اما اگر کسی قائل به برائت شرعیه نباشد می تواند بنابر مسلک حق الطاعه تقریب اول را قبول نکند.

ص: ۳۳۶

تقریب دوم

تقریب دوم از محقق خراسانی«ره» در کفایه است که در جلسه آینده بیان خواهد شد.

۹۶/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

تقریب دوم اشکال پنجم: عدم شمول این روایات نسبت به شبهات حکمیه بعد از فحص۱

جواب اول به تقریب دوم: کشف إنّی عقاب در موارد شبهات حکمیه بعد از فحص از اطلاق دلیل۲

مناقشه در جواب اول: لزوم خروج از فرض۲

پاسخ به مناقشه فوق: اثبات وجوب احتیاط با استفاده از ظهور قضایای خارجیه و قاعده اشتراک۲

اشکال اول به پاسخ فوق: ظهور خطابات شرعیه در قضایای حقیقیه۳

اشکال دوم به پاسخ فوق: عدم شمول قاعده اشتراک نسبت به تنجز احکام۳

ان قلت۳

قلت۴

جواب دوم به تقریب دوم: صحیح نبودن لزوم تقدم زمانی علّت بر حکم۴

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

تقریب دوم اشکال پنجم: عدم شمول این روایات نسبت به شبهات حکمیه بعد از فحص

تقریب دوم برای اشکالاتی که از واژه «تهلکه» بر استدلال به روایات وقوف وجود دارد متوقف بر چند مقدمه است؛

مقدمه اول این است که در این روایات، امر به وقوف، تعلیل به «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» شده است.

مقدمه دوم این است که هر وقت حکمی معلّل به علتی بشود حتما مقتضای قاعده این است که با صرف نظر از این حکم آن علت وجود داشته و آن علت باعث شده حاکم این حکم راجعل کند.

پس مقتضای تعلیل «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» این است که شارع قبل از امر به وقوف در شبهه

دیـده که در موارد شـبهات حکمیه عقـاب وجود دارد و همین عقاب، داعی جعل وجوب احتیاط و وجوب وقوف توسط شارع شده است.

ص: ۳۳۷

مقـدمه سوم نیز این است که نتیجه این سـخن این است که مراد شـارع از شـبهه شـبهاتی است که قبل از اینکه امر به وقوف در آنها نمایـد هلکه وجود دارد و آن، شـبهات مقرون به علم اجمالی و یا شـبهات بـدویه قبل از فحص است اما در شـبهات بدویه بعـد از فحص صـرف نظر از این دلیل، تهلکه ای وجود نـدارد چون در آنجا قاعـده قبـح عقاب بلابیان جاری می شود پس این روایـات شـبهات حکمیه بعـد از فحص را شامـل نمی شـود بلکه فقـط مختص به شـبهاتی است که قبـل از امر به وقوف در این روایت خودش منجّز داشته است چه شبهات مقرون به علم اجمالی باشد و چه شبهات بدویه قبل از فحص باشد.

جواب اول به تقریب دوم: کشف إنّی عقاب در موارد شبهات حکمیه بعد از فحص از اطلاق دلیل

این سـخن صـحیح است اما مطلبی در اینجا وجود دارد و آن اینکه عبارت «قف عند الشـبهه» اطلاق دارد و به حسب ظاهر همه شبهات را شامل می شود در نتیجه با توجه به مقـدمات فوق به طریق إنّ کشف می شود که قبل از امر به وقوف در این روایات شـارع یـک وجوب احتیـاط را جعل کرده است حتی در شـبهات بـدویه و بر اساس اینکه قبلا جعل کرده بوده بنابراین شـبهات بـدویه هم مورد هلاکت و عقوبت بوده است به همین دلیل به نحو عموم دسـتور توقف در همه شـبهات را می دهد، بنابراین از شمول اطلاقی و عمومی این روایات نسبت به شبهات بدویه بعد از فحص معلوم می شود که در شبهات بدویه بعد از فحص نیز هلکه و عقوبت وجود دارد.

ص: ۳۳۸

مناقشه در جواب اول: لزوم خروج از فرض

مراد از اینکه می گویید به طریق إنّ کشف می کنیم که عقوبت بوده آیا به این معناست که وجود داشته و واصل نشده بوده یا مراد این است که واصل شده بوده؟ اگر در واقع بوده و واصل نشده که فایده ای ندارد چون چیزی که واصل نشده باشد بیان نیست به همین دلیل جلوی قاعده قبح عقاب بلابیان را نمی گیرد و اگر مراد این است که واصل شده اولا خلاف وجدان است چون فرض این است که به غیر از این روایات دلیلی برای وجوب احتیاط نداریم و ثانیا خلف فرض است در نتیجه راهی برای وارد کردن شبهات بدویه قبل از فحص در این روایات وجود ندارد.

پاسخ به مناقشه فوق: اثبات وجوب احتیاط با استفاده از ظهور قضایای خارجیه و قاعده اشتراک

یک وقت مولا می گوید: «یجب الوقوف عند الشبهات» و یک وقت خطاب به شخص می کند و می گوید: «قف عند الشبهه»، اگر دومی باشد همانطور که مورد روایات وقوف هم همین است این قضیه می شود قضیه خارجیه و در قضایای خارجیه متکلم متکفل این است که که ببیند آیا شرایط موجود است یا نه؟ مثلا اگر شما به کسی بگویید: «افعل کذا» معلوم می شود که شما قدرت آن شخص بر انجام این کار را احراز کرده اید و یا اگر امام زمان ارواحنا فداه به کسی دستور نوشتن رساله عملیه بدهد معلوم می شود که امام علیه السلام آن شخص را مجتهد عادل می داند به خلاف وقتی که به صورت قضیه حقیقیه می فرماید:« یجب علی المجتهد العادل ان یکتب الرساله علی الکفایه» که از آن دلیل اجتهاد و عدالت کسی معلوم نمی شود حال در این روایات که فرموده: «قف عند الشبهه» معلوم می شود که مخاطبین حضرت قبل از این دستور، عقاب برای آنها ثابت بوده است چه قبلا یجب الاحتیاط برای آنها صادر شده باشد و الان برای بار دوم دستور داده شده است و چه قبلا وجوب احتیاط نداشته اند ولی چون آنها معاصر امام علیه السلام بوده اند و فحص برای آنها امکان داشته همین که شبهه حکمیه ای برای آنها وجود داشته که امکان فحص برای آنها وجود داشته موجب تنجز احکام واقعیه بر آنها می شده است، پس، از صیغه امر در این روایات که خطاب به افراد شده است کشف می شود که امام علیه السلام احراز کرده که وظیفه مخاطبین کلام ایشان وجوب احتیاط بوده است و چون بین ما و آن مخاطبین در احکام اشتراک وجود دارد در نتیجه کشف می کنیم که در شبهات حکمیه حتی بعد از فحص اگر حکمی باشد بر ما نیز منجز است در نتیجه احتیاط بر ما نیز واجب می شود در نتیجه می توان از اشکال استدلال به این روایات تخلص جست.

اشکال اول به پاسخ فوق: ظهور خطابات شرعیه در قضایای حقیقیه

اولا ظاهر خطابات وارده در احکام حتی اگر به نحو خطاب به شخص خاصی گفته شود حقیقیه بودن است نه شخصیه بودن، بله یک وقت امام علیه السلام به کسی به عنوان وکیل خودش دستوارت خاصی می دهد در اینصورت ظاهر این خطاب شخصی بودن است اما یک وقت در پاسخ به سوال از حکم شرعی مطلبی را می فرماید مثل اینکه سائل سوالی را در مورد نماز خود می کند و امام علیه السلام دستور می دهد: «اعد صلاتک»، در اینصورت این قضایا ظهور در قضیه حقیقیه دارند.

اشکال دوم به پاسخ فوق: عدم شمول قاعده اشتراک نسبت به تنجز احکام

ثانیا اگر این قضیه واقعا خارجیه است نیز فایده ای برای ما ندارد چون اگر امام علیه السلام تنجز حکم واقعی را از این باب که فحص برای آنها ممکن بوده احراز کرده است به این معنا نیست که این حکم برای کسانی که فحص برای آنها ممکن نیست نیز منجز است، چون آنچه که ما به دنبال آن هستیم تنجز حکم واقعی است نه مجرد وجود حکم واقعی، در حالیکه قاعده اشتراک دلالت بر این ندارد که اگر حکمی برای افرادی به دلیل وجود شرایط تنجز منجز بود برای ما نیز آن حکم منجز است پس اینکه امام علیه السلام به آن افراد دستور احتیاط داده یا به این دلیل است که قبل از آن وجوب احتیاط برای آنها جعل شده بوده و یا لااقل شبهات حکمیه ای بوده که امکان فحص در آنها بوده به همین دلیل منجز عقلی داشته اند.

ص: ۳۴۰

ان قلت

اگر قبول کنیم این قضیه حقیقیه است نه خارجیه آیا این قضیه شامل مخاطبین عصر ائمه می شده یا خیر؟ چون احتمال می دهیم قبلا برای آنها دلیلی بر احتیاط وجود داشته است در نتیجه این روایات شامل آنها می شود در اینصورت در موارد شبهه، حکم واقعی برای آنها منجز می گردد پس به قاعده اشتراک، حکم واقعی برای ما نیز منجز می شود، پس وجوب احتیاط برای ما نیز ثابت می گردد.

قلت

محقق عراقی«ره» در ضمن کلمات خود به این مطلب جواب داده است و فرموده این مطلب تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل است چون تنجز علم اجمالی برای مخاطبین عصر ائمه برای ما محرز نیست و اگر بخواهیم برای اثبات آن به همین روایات تمسک کنیم تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل لازم می آید.

اشکال محقق عراقی اشکال درستی است پس نتیجه این می شود که عبارت «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» به دلیل واژه هلکه بنابر اینکه معنای آن عقاب باشد نمی تواند شبهات حکمیه بعد از فحص را شامل شود.

جواب دوم به تقریب دوم: صحیح نبودن لزوم تقدم زمانی علّت بر حکم

حاصل جواب از این بیان این است که این مطلب که گفته می شود که اگر حکمی معلّل شد معلوم می شود که باید این تعلیل قبل از آن حکم وجود داشته باشد مطلب تمامی نیست بلکه اگر با نفس همین خطاب تهلکه ایجاد شود کفایت می کند مثلا فرض کنید اگر شارع با خطاب «صلّ» صلوه را مصلحت دار کند کفایت می کند و لازم نیست مصلحت داشتن صلوه تقدم زمانی بر جعل صلوه داشته باشد حال در مانحن فیه شارع می گوید: «قف عند الشبهه فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» شارع می خواهد بگوید با همین حکم وجوب توقف، برای واقع منجِّز درست می شود و هلکه تحقق پیدا می کند، فلذا می بینیم در ادبیات شارع بسیاری از احکام با بیان عقاب جعل شده است مثل اینکه گفته شده اگر زنی موی سر خود را بیرون بگذارد با موی سر در جهنم آویخته می شود در اینجا شارع با همین بیان حکم حرمت بیرون گذاشتن موی سر را جعل کرده است. پس این مطلب که در کلمات برخی مثل محقق خراسانی«ره» مسلم فرض شده و آن اینکه تعلیل حتما باید قبل از حکم وجود داشته باشد محل کلام است و مقبول نیست چون قبلیت زمانی برای تعلیل وجود ندارد اگر چه قبلیت رُتبی وجود دارد.

پس تقریب دوم از این اشکال وارد است و جوابی ندارد.

بخشی از این تقریب در کلام محقق خراسانی«ره» در کفایه نیز وجود دارد البته محقق خراسانی«ره» و قبل از ایشان شیخ اعظم«ره» خواسته اند با بیان خود بگویند حکم روایات «قف عند الشبهه» ارشادی است و تابع مرشد الیه خود است اما بیان ما با بیان آنها فرق می کند چون ما در این بیان اشاره ای به ارشادی بودن نکردیم.

اما اشکال ارشادی بودن را در جلسه آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۹۶/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

تقریب سوم اشکال پنجم: ارشادی بودن این روایات۱

وجوه ارشادی بودن اوامر توقف۲

وجه اول: تقدیم رتبه تعلیل بر حکم معلّل۲

جواب به وجه اول: عدم نیاز به بیان ارشادیت۳

وجه دوم: ظهور تعلیل در تمام المقصد بودن تعلیل۴

جواب به وجه دوم: عدم فائده داشتن بیان ارشادیت۴

مناقشه در جواب فوق: تخصیص روایات توقف به روایات برائت شرعی۵

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

بحث در اشکالاتی بود که بر استدلال به روایات وقوف عند الشبهه وارد شده است، به اشکالاتی رسیدیم که از واژه «هلکه» استفاده شده بود، دو تقریب برای این اشکال تاکنون بیان شده و همانطور که در آن دو تقریب گذشت فعلا واژه «هلکه» بنابر اینکه به معنای عقوبت باشد بررسی می شود.

تقریب سوم اشکال پنجم: ارشادی بودن این روایات

جواب دیگری که برخی مثل محقق خراسانی«ره» داده اند این است که از واژه «هلکه» به معنای عقوبت استفاده می شود که امر «قف» در این روایات امر ارشادی است و یک وجوب ظاهری در حالت شبهه را جعل نمی کند و اوامر ارشادی نیز به داعی راهنمایی و توجه دادن اذهان است و مولویتی در آن نیست به این معنا که شارع می خواهد بوسیله این امر ارشادی به چیزی که در آن وجود دارد توجه بدهد مثلا اگر شما گفتید به این رساله عملیه عمل کن که خیر تو در آن است معنایش این است

که اگر می خواهی سعادتمند شوی به این رساله عمل کن چه در آن رساله احکام وجوبی باشد و چه احکام تحریمی و استحبابی و یا کراهتی.

ص: ۳۴۲

در این روایات نیز امر به توقف امر ارشادی است و تابع مرشد الیه خود است، در اینصورت هر جا الزام وجود داشته باشد مثل شبهات حکمیه مقرون به علم اجمالی و یا شبهات حکمیه قبل از فحص به نحو وجوب باید احتیاط شود و هر جا که الزام وجود نداشته باشد مثل شبهات حکمیه بعد از فحص احتیاط واجب نیست. بنابراین اوامر توقف در این روایات یک حکم ظاهری در مقام شک مثل وجوب احتیاط را ثابت نمی کنند و اما علت ارشادی بودن این روایات نیز تعلیلی است که در این روایات بیان شده است که می فرماید: «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات».

اما در اینکه چگونه از این تعلیل ارشادی بودن فهمیده می شود چند وجه وجود دارد؛

وجوه ارشادی بودن اوامر توقف

وجه اول: تقدیم رتبه تعلیل بر حکم معلّل

وجه اول از محقق خراسانی«ره» است ایشان می گوید «اقتحام فی الهلکه» در مقام تعلیل است پس باید مفروغ عنه پنداشته شود یعنی صرف نظر از امر به توقف باید «هلکه» وجود داشته باشد تا علت برای وجوب توقف شود در حالیکه فقط در شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل از فحص، قبل از این روایات، «هلکه» وجود دارد اما در غیر این دو مورد مثل شبهات حکمیه بعد از فحص صرف نظر از این روایات «هلکه» وجود ندارد به این دلیل که در آن موارد قبح عقاب بلابیان و برائت عقلیه وجود دارد، پس با توجه به این تعلیل حوزه «قف عند الشبهه» می شود شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات قبل از فحص که در این دو مورد اگر این روایات نیز وجود نداشت باز هم تنجز واقع وجود داشت و وقتی تنجز وجود دارد معنا ندارد که شارع مجددا به نحو مولویت احتیاط را جعل نماید، چون در اطراف علم اجمالی تنجز علم اجمالی باعث می شود که در شبهه حکمیه احتیاط شود به اینکه اگر شبهه تحریمیه است اجتناب شود و اگر شبهه وجوبیه است ارتکاب صورت بگیرد و همچنین در شبهات حکمیه قبل از فحص عقل انسان حاکم به این است که حق مولا این است که فحص از تکلیف شود در نتیجه عقل بدیهی انسان قائم به وجوب احتیاط می باشد.

ص: ۳۴۳

بنابراین این تعلیل به ما می گوید باید قبل از این «قف عند الشبهه» شارع آن را مفروض گرفته باشد و الا اگر این «قف عند الشبهه» توقف بر هلاکت داشته باشد و هلاکت نیز توقف بر این بیان داشته باشد دور پیش می آید و اگر هم به دور توجه نکنیم ولی از آنجا که علت حتما باید قبل از حکم باشد معلوم می شود که باید قبل از امر به توقف «هلکه» وجود داشته باشد و چون وجود «هلکه» فقط در موارد شبهه مقرون به علم اجمالی و شبهات قبل از فحص ثابت است این امر نمی تواند مولویت داشته باشد چون این دو مورد صلاحیت برای حکم مولوی ندارد، بنابراین امر به توقف ارشادی می شود و تابع مرشد الیه خود می گردد؛

«و ما دل علی الاحتیاط غایته أنه ظاهر فی وجوب الاحتیاط مع أن هناك قرائن داله علی أنه للإرشاد فیختلف إیجابا و استحبابا حسب اختلاف ما یرشد إلیه.

و یؤیده أنه لو لم یکن للإرشاد لوجب [یوجب] تخصیصه لا محاله ببعض الشبهات إجماعا مع أنه آب عن التخصیص قطعا کیف لا یکون (قوله: قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه) للإرشاد مع أن المهلکه ظاهره فی العقوبه و لا عقوبه فی الشبهه البدویه قبل إیجاب الوقوف و الاحتیاط فکیف یعلل إیجابه بأنه خیر من الاقتحام فی الهلکه»(۱) .

البته ایشان ان قلتی در اینجا دارد که در ضمن تقریب قبل ذکر گردید و چون دخالتی در این تقریب ندارد به همین دلیل از بیان آن صرف نظر می کنیم.

ص: ۳۴۴

۱- (۱) - کفایه الأصول، ص: ۳۴۵ و ۳۴۶.

جواب به وجه اول: عدم نیاز به بیان ارشادیت

جواب این وجه که از راه ارشادی بودن بر استدلال به این روایات اشکال شود این است که قبل از اینکه ارشادی بودن ثابت شود نیز می توان به اخبار توقف اشکال کرد چون بیان ایشان این بود که چون تعلیل در این روایت وجود دارد قبل از امر به توقف باید عقوبت وجود داشته باشد در حالیکه عقوبت فقط در دو جا وجود دارد یکی در اطراف علم اجمالی و دیگری در شبهات حکمیه قبل از فحص، در نتیجه روایات وقوف اختصاص به شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات قبل از فحص پیدا می کند و ربطی به ما نحن فیه یعنی شبهات حکمیه بعد از فحص ندارد چه امر به توقف در این روایات ارشادی و چه مولوی باشد، پس در مقدمات این بیان یعنی بیان ارشادی بودن، مقدماتی ماخوذ است که آن مقدمه خود، این مطلب را حل می کند و برای حل آن نیاز به تطویل مسافت نیست، بله اگر کسی از ما سوال کند که آیا اوامر این روایات مولوی است یا ارشادی؟ جواب می دهیم که این اوامر ارشادی هستند اما ارشادی بودن آنها دخالتی در اشکال بر استدلال اخباریون به این روایات ندارد.

علاوه بر اینکه در کلام ایشان تشویش وجود دارد، چون اولاـ ایشان در بخشی از کلام خود می گوید: «فیختلف إیجابا و استحبابا حسب اختلاف ما یرشد إلیه» در حالیکه اگر بنا باشد این روایات اختصاص به اطراف علم اجمالی و شبهات قبل از فحص داشته باشند احتیاط در آن استحبابی نیست بلکه واجب است.

ثانیا ایشان روایات باب را به دو قسم تقسیم کرده است، یکی روایات وقوف عند الشبهه و دیگری روایات دال بر احتیاط، ایشان روایات وقوف عند الشبهه را جواب می دهد به اینکه در شبهات حکمیه بعد از فحص «هلکه» وجود ندارد چون دلیل برائت وجود دارد اما وقتی وارد بحث از روایات دال بر احتیاط می شود می گوید این روایات ارشادی است اما در حین توضیح ارشادی بودن روایات احتیاط به روایت توقف رجوع می کند و می گوید:

«کیف لا یکون (قوله: قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه) للإرشاد»(۱) .

به همین دلیل محقق ایروانی در حاشیه خود به محقق خراسانی«ره» اشکال کرده و می گوید امر بر صاحب کفایه خلط شده است چون ایشان در ابتدا به اخبار توقف پاسخ داده است و دیگر نیاز نبود مجددا وارد بحث از آن شود.

وجه دوم: ظهور تعلیل در تمام المقصد بودن تعلیل

وجه دوم ارشادی بودن اوامر توقف از شیخنا الاستاد آقای حائری«ره» در مبانی الاحکام است و آن اینکه درست است اوامر و نواهی شارع ظهور در مولویت دارد ولی این ظهور در جایی است که تعلیل نکرده باشد، چون اگر تعلیل نکرده باشد ظهور تعلیل در اینکه تمام مقصد متکلم همین تعلیل است اظهر بر ظهور «قف» در مولویت است، بله روایاتی که معلَّل به تعلیل نیست و فقط امر به توقف می کند ظهور در مولویت دارد اما در روایاتی که معلَّل شده است مخصوصا که تعلیل در این روایات حکومت دارد و می فهمانند که در موارد دیگر نیز مناط توقف همین است پس معلوم می شود که تمام مقصد مولا این است که مکلفین در هلاکت نیفتند در نتیجه چنین امری امر ارشادی می شود علاوه بر اینکه عقل نیز مستقل است که انسان نباید خود را در عقوبت بیندازد؛

ص: ۳۴۶

۱- (۲) - کفایه الأصول، ص: ۳۴۶.

«لأنّ التعليل بالأمر العقلی اذا کان کافیا فی الحکم فلا یبقی ظهور فی المعلّل له فی المولویه فان ظهور التعلیل فی کونه تمام المراد للمتکلم مقدم علی ظهور المعلّل له فی المولویه».

فرق این بیان با بیان محقق خراسانی«ره» این است که محقق خراسانی«ره» گفت از تعلیل معلوم می شود که «مهلکه» باید در رتبه قبل از حکم وجود داشته باشد و فقط در موارد علم اجمالی و شبهات قبل از فحص «مهلکه» وجود دارد اما ایشان به این جهت که باید تعلیل در رتبه قبل از حکم باشد توجه نمی کند بلکه به این توجه می کند که وقتی شارع تعلیل می کند تمام مقصد او همین علت می شود و وقتی تمام مقصد واقع نشدن در «مهلکه» بود این علت چیزی است که مولویت را بر نمی تابد در نتیجه همین مطلب قرینه می شود که امر به توقف در این روایت امر ارشادی است.

جواب به وجه دوم: عدم فائده داشتن بیان ارشادیت

محقق حائری«ره» با اینکه ارشادیت را برای شیخ اعظم«ره» و محقق خراسانی«ره» به این بیان تقریر می کند ولی می گوید ارشادی بودن فائده ای ندارد و نمی تواند به استدلال اخباریون پاسخ بدهد، چون این جمله که ارشاد می کند متضمن یک إخبار نیز هست و آن اینکه بدان که در شبهات حکمیه اقتحام فی الهلکه هم وجود دارد که توقف در آن بهتر است پس در حقیقت این روایات چنین اِخبار می کنند که در همه شبهات «مهلکه» وجود دارد و شبهات نیز عام است و هم اطراف علم اجمالی را شامل می شود و هم شبهات حکمیه قبل از فحص و نیز شبهات حکمیه بعد از فحص را شامل می گردد، در نتیجه در همه جا زمینه امر به توقف وجود دارد حتی شبهات بدویه بعد از فحص، یعنی ممکن است حکم واقعی وجود داشته باشد و شما با آن مخالفت نمایید، پس نمی توان با بیان ارشادی بودن به برائت رسید چون این ارشاد متضمن یک إخبار است در اینصورت این روایات با روایات برائت تعارض می کند و نسبت به ادله عقلی برائت بر برائت عقلی وارد می شود، لذا ایشان در جواب به این روایات راه دیگری را رفته است مثل استصحاب عدم شبهه که قبلا بیان شد.

ص: ۳۴۷

مناقشه در جواب فوق: تخصیص روایات توقف به روایات برائت شرعی

ممکن است اینگونه گفته شود که «قف عند الشبهات» عموم دارد چون هم شبهات مقرون به علم اجمالی و هم شبهات حکمیه قبل از فحص و هم شبهات حکمیه بعد از فحص را شامل می شود، اما ادله برائت شرعیه مثل حدیث رفع فقط مربوط به شبهات حکمیه بعد از فحص است در نتیجه رابطه آن ها با روایات توقف خاص مطلق می شود و می توانند روایات توقف را تخصیص بزنند، در نتیجه به اخباریون اشکال وارد می شود و نمی توان با این روایات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بعد از فحص را ثابت نمود.

۹۶/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

مناقشه دوم در جواب محقق حائری«ره»۱

تقریب استدلال به روایات توقف بنابر دلالت «هلکه» بر جامع بین مفسده و عقوبت۲

اشکال تقریب فوق: ارشادی بودن امر به توقف در صورت جامع بودن معنای «هلکه»۳

جواب به اشکال اول: عدم استحاله جمع بین مولویت و ارشاد در امر واحد۴

مناقشه در پاسخ فوق: ظهور امر به توقف در جامع رجحان به دلیل ظهور امر واحد در وحدت داعی۴

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

همانطور که در جلسه گذشته بیان شد شیخنا الاستاد آقای حائری«ره» فرمود حتی اگر اوامر توقف ارشادی باشد ولی مساله را حل نمی کند چون این تعلیل اِخبار می کند به اینکه در همه شبهات هلکه و عقوبت وجود دارد، پس عقل به دلالت التزامی حکم به وجوب احتیاط می کند، بنابراین این روایات، معارض با ادله برائت شرعیه می باشد، پس این تقریب که بزرگانی مثل شیخ اعظم«ره»، محقق خراسانی«ره» و محقق خویی«ره» از راه ارشاد خواسته اند به اخباریون اشکال کنند تمام نیست.

ص: ۳۴۸

مناقشه دوم در جواب محقق حائری«ره»

شاید بتوان به استاد«ره» اینگونه مناقشه کرد که وقتی به دلیل بزرگانی که قائل به ارشادی بودن هستند مراجعه می شود مشاهده می شود که تعلیل در این روایات می فهمانـد که قبل از حکم به وجوب توقف، شارع چیزی دیـده که می خواهد به آن ارشاد

کنـد و قبـل از این ارشاد شارع نیز چیزی وجود نـدارد که شارع بخواهـد به آن ارشاد کنـد الا شـبهات مقرون به علم اجمالی و شبهـات حکمیه قبـل از فحص، امـا نسـبت به مـازاد از این دو مورد نمی توانـد دلالـت بر عقاب نمایـد به این قرینه که امام علیه السـلام در این روایات مهلکه بودن را مفروغ عنه گرفته و به آن تعلیل می کنـد یعنی صـرف نظر از این ارشاد می خواهد اخبار کنـد به اینکه عقاب وجود دارد و همانطور که قائلین به قبـح عقاب بلابیان می گوینـد مورد آن فقط همین دو مورد است. پس نبایـد به جهت اینکه «شـبهه» اطلاـق دارد یا «الشـبهات» عموم دارد بگوییم در همه شـبهات مهلکه وجود دارد بله اگر مقرون به این قرینه نبود این عبـارت ظهور در همه شـبهات داشت امـا چون این ارشـاد مقرون به تعلیـل است و تعلیـل دلالـت می کنـد بر اینکه اگر امر به توقف هم صـادر نشـده بود مهلکه وجود داشت در اینصورت طبق مسـلک قبـح عقاب بلابیان فقط در صورتی عقوبت و مهلکه وجود دارد که شبهات حکمیه قبل از فحص و یا شبهات مقرون به علم اجمالی باشد.

بنابراین آن بزرگان با این بیان می خواهند به اخباریون اشـکال کنند پس اگر قرار باشد اشکالی به این بزرگان وارد شود همان مطلبی که ما عرض کردیم بایـد گفته شود و آن اینکه قبل از اینکه به ارشادی بودن برسـید در مقدمات اثبات ارشادی بودن به اخباریون جواب داده شـد چون با آن مقـدمات ثابت شـد که این تعلیل شـبهات حکمیه بعـد از فحص که مورد بحث ماست را شامل نمی شود در نتیجه نیازی به تقریب ارشادی بودن نیست.

ص: ۳۴۹

تقریب استدلال به روایات توقف بنابر دلالت «هلکه» بر جامع بین مفسده و عقوبت

اشکالاتی که تاکنون از طریق واژه «هلکه» به استدلال بر روایات توقف وارد شد بنابراین بود که تهلکه به معنای عقاب باشد نه جامع بین عقوبت و مفسده، در حالیکه این فرضیه که مهلکه به معنای عقوبت باشد فرضیه ناتمامی است چون حتی اگر مثل محقق خویی«ره» قبول کنیم هلکه در صورت اطلاق انصراف به عقوبت دارد لکن چون در برخی از روایات معتبره مثل روایت مسعده بن زیاد امام علیه السلام همین روایت را تطبیق به جایی که کرده که عقوبت وجود ندارد در نتیجه می توان گفت شارع از هلکه خصوص عقوبت را اراده نکرده است؛

«وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَةِ (وَ قِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَةِ) يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَ أَنَّهَا لَكَ مَحْرَمٌ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ»(۱) .

در این روایت شبهه، شبهه موضوعیه است به همین دلیل مراد از هلکه قطعا عقوبت نیست چون در مورد این روایت هم استصحاب عدم رضاع وجود دارد و به دنبال آن اصل منقح موضوع برای عمومات «و انکحوا الایامی» درست می شود و هم مورد روایاتی است که می گوید: «الاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک او تقوم به البینه»(۲) که دلالت بر برائت می کند.

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۰، ص۲۵۹، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۷، ص۸۹ أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

پس با توجه به این تطبیق نمی توان گفت مقصود از «هلکه» خصوص عقوبت است، در اینصورت یا بایـد گفته شود مقصود از هلکه خصـوص مفسـده است و یـا مقصود از آن اعم است لـذا شـیخنا الاسـتاد«دام ظله» می فرمود قـدرمتیقن از «هلکه» مفسـده است، در هر صورت اگر گفته شود تطـبیق امـام علیه السـلام دلالـت بر اختصـاص نمی کنـد امـا بایـد گفت از تهلکه جـامع از مفسده و عقوبت اراده شده است.

با توجه به توضـیحات فوق تقریب جدیـدی برای اسـتدلال به اخبار توقف بر وجوب احتیاط شـکل می گیرد با این توضـیح که اگر مراد از هلکه جامع بین عقوبت و مفسـده باشـد در اینصورت نمی توان گفت «قف عنـد الشـبهات» اختصاص به موارد علم اجمالی یا شـبهات قبل از فحص دارد بلکه موارد بعد از فحص را نیز شامل می شود چون نسبت به موارد مقرون به علم اجمالی و شـبهات حکمیه قبل از فحص «هلکه» به حصه عقوبت وجود دارد و نسـبت به شـبهات حکمیه بعـد از فحص «هلکه» به حصـه دیگر یعنی مفسـده وجـود دارد. در نـتیجه در ایـن روایـات شـارع حکـم به وجـوب توقـف در هر شـبهه ای می کنـد پس قـول اخباریون یعنی وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بعد از فحص ثابت می شود و در اینصورت با ادله برائت تعارض می کنند.

اشکال تقریب فوق: ارشادی بودن امر به توقف در صورت جامع بودن معنای «هلکه»

اشـکالاتی بر این تقریب که مقصود از «هلکه» جامع بین مفسده و عقوبت باشد وارد شده است که یکی از آنها اشـکالی اسـت که شـیخنا الاستاد «دام ظله» بیان کرده است و آن اینکه در اینصورت امر به توقف حتما ارشادی است، ایشان برای اشکال خود چند مقدمه ذکر می کند؛

ص: ۳۵۱

مقدمه اول این است که بین ارشادیت و مولویت تقابل است و قابل جمع نیستند چون اگر مولوی است یعنی اعمال مولویت می کنـد و عقـاب دارد و اگر ارشـادی باشـد اعمـال مولویت نمی کنـد و معنا نـدارد هم اعمال مولویت کنـد و هم اعمال مولویت نکند.

مقـدمه دوم این است که مـدلول هیات امر به حسب مقام اثبات واحـد و بسـیط است یعنی مدلول ماده «وقوف» و مدلول هیأت «قف» فقط یک چیز است.

مقـدمه سوم این است که «البسـیط لایتعدد و لایتبعض» یعنی بسـیط نمی تواند متعدد باشد تا یکی از افراد آن مولولی و دیگری ارشادی باشد و نیز دارای اجزاء نیز نیست تا یک جزء آن مولوی و یک جزء آن ارشادی بشود.

بنابراین با توجه به مقـدمات فوق امر «قف» یا بایـد ارشادی باشـد و یا مولوی و قرینه وجود دارد که در اینجا نمی تواند مولوی باشـد چـون مقصود از «هلکه» در اینصورت جـامع بین عقوبت و مفسـده است در حـالیکه در مواردی که مراد از هلکه عقوبت است مولوی بودن معنا ندارد، به خلاف امر ارشادی که هم برای مفسده معنا دارد و هم برای عقوبت، پس این امر باید ارشادی باشـد در نتیجه تـابع مرشـد الیه است یعنی در شـبهات مراقبت کن تـا گرفتـار نشوی، اگر شـبهاتی است که در آن عقاب اسـت احتیـاط واجـب اسـت و اگر شـبهاتی اسـت کـه عقـاب در آن نیسـت ولی احتیـاط آن بهـتر است در اینصـورت همـان احتیـاط استحبابی را انجام بده پس امر «قف عند الشبهه» مثل امر «اعمل بهذه الرساله العملیه» می شود که مولوی نیست تا دلالت کند بر اینکه حتی در مستحبات هم عمل کردن به رساله واجب است.

ص: ۳۵۲

بنـابراین اگر امر به توقف ارشـادی شـد دلالـت نمی کنـد بر اینکه در همه جـا احتیاط واجب است بلکه احتیاط در هر جایی به حسب آن تفاوت می کند پس قول اخباریون رد می شود.

جواب به اشکال اول: عدم استحاله جمع بین مولویت و ارشاد در امر واحد

در مقـدمه اول شـیخنا الاسـتاد«دام ظله» که فرمود بین مرشدیت و مولویت تقابل است و با هم جمع نمی شوند تامل وجود دارد چون یک وقت می گوییم در اسـتعمال هیأت در موارد ارشاد و مولویت مسـتعمل فیها متعـدد است و قائل به اسـتحاله اسـتعمال لفـظ در اکثر از معنا می شویم در اینصورت مقـدمه اول قابل تسـلم است چون اگر ارشادی است یک مسـتعمل فیه دارد و اگر مولوی باشد مسـتعمل فیه دیگری دارد و اسـتعمال هر کدام از لفظ واحد، مسـتلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است و اسـتعمال لفـظ در اکثر از معنـا ممتنع است ولی اگر گفتیم در اسـتعمال امر بر ارشـادیت و مولویت -همـانطور که در اصول در بحث اوامر فرمـوده انـد- اینگـونه نیست که مسـتعمل فیه عوض شود بلکه مسـتعمل فیه همه این اسـتعمال هـا یکی است و فقط دواعی فرق می کند یعنی گاهی به داعی بعث و تحریک مولوی می گوید: «افعل» و گاهی به داعی تعجیزآن را می گوید مثل «فاتوا بسوره من مثله» و گاهی نیز به دواعی دیگر امر می کنـد، حال اگر کسـی به چنـد داعی حرفی را می زنـد اشـکالی ندارد چون تعدد داعی ممتنع نیست و اما آن قاعده فلسفی که می گوید: «الواحد لایصدر الا عن الواحد» نیز در اینجا نمی توان گفت چون اگر آن قاعده را قبول کنیم جای آن در اینجا نیست چون آن قاعده مربوط به فاعل ما منه الصدور و الوجود است.

ص: ۳۵۳

حـال در دلیـل «قف عنـد الشـبهه» در مواردی که بـدوی است به داعی مولویت و در مواردی که عقاب وجود دارد مثل اطراف علم اجمالی به داعی ارشادیت شارع امر نموده است و اشـکالی هم وجود نـدارد چون وجود دواعی مختلف محـذوری نـدارد، بله ممکن است گفته شود ظـاهر هر امری این است که یـک داعی بیشـتر برای آن وجود نـدارد و ادعـای وجود دواعی مختلفه خلاـف ظـاهر است لکن این مطلب دیگری است همانطور که اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا نیز –علی التحقیق– اسـتحاله نـدارد ولی خلاـف ظـاهر است بنـابراین این برهـان نمی توانـد مـا را قـانع کنـد به اینکه اگر از هلکه اعم اراده شـد حتما بایـدارشادی بگیریم.

مناقشه در پاسخ فوق: ظهور امر به توقف در جامع رجحان به دلیل ظهور امر واحد در وحدت داعی

دو مطلب در اینجا می توان گفت:

الف) بعید نیست گفته شود وجود دواعی مختلف برای متکلم در امر واحد خلاف ظاهر است چون این مطلب که متکلم نسبت به برخی موارد وجوب تکلیفی مولوی را قصد کرده و نسبت به برخی دیگر از موارد وجوب ارشادی مقصودش بوده است پس از امر «قف» هر دو را اراده کرده است خلاـف ظـاهر است و از آنجـا که قرینه وجود دارد بر اینکه واژه «هلکه» در برخی موارد در مفسده اسـتعمال شده و نیز قرینه وجود دارد که در موارد عقوبت هم اسـتعمال شده است به همین دلیل می گوییم قف عند الشبهه در جامع رجحان استعمال شده است در نتیجه این روایت با ادله برائت تعارض ندارند.

ب) در نهـایت اینگونه نیز می توان عرض کرد که به برهـانی که شـیخنا الاسـتاد«دام ظله» بیـان کردنـد نمی توان گفت این امر ارشـادی است چون مقـدمه اول کلاـم ایشـان تمـام نیست امـا به این بیان که گفته شود ظهور عرفی کلام در این است که فقط یک داعی وجود دارد و چون این روایت هم در موارد وجوب استعمال شده و هم در موارد استعمال پس معلوم می شود داعی شـارع از امر به توقف ارشـاد به مرشـد الیه بوده است و حمـل بر ارشاد اولی از این است که امر «قف» را حمل بر جامع رجحان کنیم. در نتیجه این روایات با ادله برائت تعارض ندارد.

۹۶/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالاتی بود که از رهگذر واژگان ماخوذ در روایات «قف عند الشبهه» وارد شده است آخرین واژه واژه «هلکه» بود که با توجه به آن تقاریبی از اشکالات به استدلال به این روایات بر احتیاط وارد شد.

تقریب چهارم اشکال به روایات وقوف بر اساس واژه «هلکه»: بیان محقق همدانی«ره»

بیان آخر از محقق همدانی«ره» در تعلیقه بر فرائد الاصول است، ایشان می گوید «هلکه» در این روایات نه به معنای عقاب است و نه به معنای مفسده بلکه به معنای حرام است پس معنای روایت می شود «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الحرام».

قرینه این تقریب نیز این است که اقتحام در خود عقوبت و خود مفسده معنایی ندارد چون انسان نمی تواند مباشرتا اقتحام در عقوبت یا مفسده داشته باشد بلکه به سبب فعلی که انجام می دهد اقتحام می کند بنابراین اینجا که می فرماید «خیر من الاقتحام فی الهلکه» مقصود از «هلکه» سبب هلکه است پس به علاقه سببیّت و مسببیّت از این جهت که حرام اگر بدون عذر انجام شود موجب عقوبت است به حرام اطلاق مهلکه شده است. پس نتیجه این می شود که این روایت می خواهد بفرماید اجتناب از محرمات در موارد شبهه بهتر از این است که احتیاط نکنید و واقع در محرم واقعی شوید حال ممکن است این محرّم از این بابت احتیاط در آن واجب شده باشد که عقوبت دارد و ممکن است از این بابت باشد که مفسده دارد و از آنجا که می دانیم مفسده سببی نیست که موجب وجوب احتیاط شود –و الا در شبهات موضوعیه تحریمیه باید قائل به وجوب احتیاط شویم و یا در شبهات وجوبیه بنابر اینکه ترک مصالح ملزمه مفسده باشد باید قائل به وجوب احتیاط شویم در حالیکه اینچنین نیست–

به همین دلیل از این روایات وجوب احتیاط ثابت نمی شود.

ص: ۳۵۵

ایشان ذیل عبارت شیخ که فرموده: «إنّ المستفاد منها احتمال التهلکه فی کلّ محتمل التکلیف، و المتبادر من التهلکه فی الأحکام الشرعیّه الدینیّه هی الاخرویّه»(۱) اینگونه تعلیقه زده است:

«أقول: لیس المراد بالهلکه فی هذه الأخبار نفس المضرّه و المفسده کی یدّعی انصرافها إلی الأخرویّه إذ لامعنی للاقتحام فی الضّرر أو العقاب إلاّ بلحاظ سببه أی الفعل الّذی یترتّب علیه الضّرر أو العقوبه فقوله علیه السلام الوقوف عند الشّبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه معناه أنّ الوقوف عند ما یحتمل کونه حراما خیر من الاقتحام فی الحرام و إنما أطلق اسم الهلکه علی الحرام بلحاظ کونه مضرّا بحال المکلّف و موجبا لاستحقاق العقاب علی تقدیر عدم معذوریّته فی الارتکاب فیکفی علاقه لصحّه إطلاق اسم الهلکه علی ارتکاب فعل الحرام کونه مشتملا علی المفسده المقتضیه للنّهی عنه و استحقاق العقوبه علی ارتکابه بلا عذر فلا یفهم من هذا الاستعمال کونه سببا تامّا للمضرّه الخاصّه الّتی هی العقوبه فلیتأمل »(۲) .

جواب به تقریب محقق همدانی«ره»: خلاف ظاهر بودن این تقریب

این قرینه ای که ایشان اقامه کرد که مراد از «هلکه» حرام باشد محل اشکال است چون امور زیادی وجود دارند که امور تولیدی هستند و نمی توان آنها را مباشرتا انجام داد، مثل «قطع شجر» که بدون ارّه نمی شود آن را انجام داد، حال اگر گفته شود: «اقطع الشجر» معنایش این نیست که سبب آن یعنی ارّه را به کار بگیر و یا اگر گفته شود: «مردم را هدایت کن» به این معنا نیست که با مردم صحبت کن اگر چه صحبت کردن سبب هدایت مردم است ولی مراد از امر به هدایت مردم، امر به سبب نیست پس امور تولیدی که اسباب آن در اختیار انسان است درست است که می توان آن اسباب را اراده کرد اما این دلیل نمی شود که گفته شود پس اکنون که مقدور به سبب است پس حتما سبب اراده شده است.

ص: ۳۵۶

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۳۴۴.

۲- (۲) - الفوائد الرضویه علی الفرائد المرتضویه، ج ۲، ص: ۳۵.

پس نمی توان در اینجا گفت چون نفس هلکه به معنای عقوبت یا مفسده قابل اقتحام نیست مگر به سبب آن، پس خود عقوبت و مفسده مراد نیست بلکه سبب مقصود است پس ظاهر این روایات این است که اقتحام در خود عقوبت یا مفسده اراده شده است چون اقتحام در هلکه مقدور با واسطه است به همین دلیل خود آن عناوین قابلیت تعلق امر را دارند.

ان شاء الله در آینده این مطلب بحث خواهد شد که در شک در محصِّل گفته اند اگر امر به محصَّلی شد که راهی جز محصِّل ندارد امر به محصَّل به محصِّل برگردانده می شود توضیح بیشتر اینکه گاهی محصَّل امر بسیطی است مثل حدث یا طهارت به اینکه گفته شود «صلّ مع الطهاره» در اینصورت بحث است که آیا مقصود امتثال صلوه با امربسیط طهارت است یا اینکه چون این امر بدون اسباب مقدور انسان نیست پس امر به طهارت در واقع امر به اسباب آن یعنی وضوء و غسل و تیمم است؟ طبق احتمال دوم چون غسل و وضوء و تیمم بسیط نیستند و اجزاء دارند به همین دلیل اگر شک در جزء مشکوکی شد که آیا بدون این کار طهارت حاصل می شود یا خیر؟ باید طهارت جاری نماییم به عبارت دیگر اگر بگوییم متعلق امر، بسیط است نمی توان برائت جاری نمود چون «الاشتغال الیقینی یستدعی البرائه الیقینیه» و در اینصورت حتما باید آن جزء مشکوک اتیان شود تا یقین به امتثال بشود اما اگر بگوییم متعلق امر به طهارت امر به اسبباب طهارت مثل وضو و غسل است در اینصورت چون وضو امر مرکبی است شک در جزء مشکوک شک در اقل و اکثر ارتباطی می شود که رجوع آن به شک در اصل تکلیف است و برائت جاری می شود. صاحب معالم نیز در مقدمه واجب گفته امر به مسبب امر به سبب است لکن هم در آنجا و هم در اینجا اگر بتوان قرینه ای اقامه کرد بر اینکه مولا سبب را اراده کرده است در اینصورت معلوم می شود مراد متکلم سبب است اما در صورت عدم وجود قرینه ظاهر این است که همین چیزی که تلو امر قرار گرفته اراده شده است پس حمل کلام بر اراده سبب خلاف ظاهر است.

ص: ۳۵۷

پس بیان محقق همدانی«ره» به اینکه می گوید مقصود از هلکه سبب عقوبت یعنی «الفعل الحرام» است خلاف ظاهر این روایات است بلکه ظاهر این روایات این است که اقتحام در خود عقوبت یا مفسده متعلق نهی قرار گرفته است از این رو ایشان متفرد در این بیان است این مطلب هم که ایشان گفت این قرینه می شود بر اینکه در این روایت دست از اصاله الحقیقه برداریم و بگوییم مسبب در سبب استعمال شده است صحیح نیست.

اشکالات غیرواژگانی به روایات وقوف

اشکالاتی که تاکنون به تقریب دوم استدال به روایات توقف وارد شد اشکالاتی بود که از رهگذر واژگان ماخوذ در این روایات وارد شده بود اما اشکالات دیگری بر استدلال به روایات وقوف بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه تحریمیه وارد شده است که از واژگان مذکور در این روایات استفاده نشده است که چهار اشکال می باشند.

اشکال اول: عدم دلالت این روایات بر وجوب احتیاط به دلیل آبی از تخصیص بودن آنها

عده ای از بزرگان مثل شیخ اعظم«ره» و محقق خویی«ره» به این اشکال اشاره کرده اند که برخی از آنها به عنوان دلیل و برخی به عنوان مؤید از آن استفاده کرده اند. این اشکال این است که نزد اخباریون و اصولیون مسلم است که در شبهات موضوعیه و شبهات وجوبیه احتیاط واجب نیست، از طرف دیگر لسان این ادله آبی از تخصیص است چون این روایات تعلیل به جمله «فإن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» شده است و تعلیل موجب قوّتی می شود که حکم را به موارد دیگری که علت در آن وجود دارد نیز سرایت می دهد در نتیجه علت جلوی تخصیص را می گیرد مخصوصا علتی که در مقام بیان عقوبت است و از اهمیت زیادی برخوردار است، در نتیجه مفاد این روایات الزامی نیست چون اگر مفاد این روایات الزام باشد باید به موارد شبهات وجوبیه و موضوعیه تخصیص بخورد به خلاف معنای مجرد رجحان و یا ارشادی بودن امر که طبق آنها نیازی به تخصیص این روایات نیست.

ص: ۳۵۸

نکته ای که در اینجا لازم است ذکر شود این است که این اشکال فقط ثابت می کند که امر به توقف در این روایات الزامی نیست اما این اشکال جنبه اثباتی این روایات را ثابت نمی کند یعنی حال که امر در این روایات الزامی نیست پس این امر به چه معنایی است؟ را از جای دیگر باید بفهمیم و این اشکال متکفل بیان آن نیست.

به هر حال نمی توان از این روایات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه تحریمیه بعد از فحص را ثابت نمود.

اشکال دوم: عدم ظهور این روایات در وجوب به دلیل اجمال «قف عند الشبهه»

اشکال دوم این است که ما می بینیم تعلیل در این روایات در کلام معصومین علیهم السلام هم برای مواردی که واجب نیست ذکر شده مثل روایت مسعده بن زیاد و برای مواردی که وجوب است بیان شده است مثل مقبوله عمر بن حنظله، پس معلوم می شود این تعلیل معنایی دارد که هم می تواند علت برای وجوب باشد و هم می تواند علت برای استحباب شود، پس این مفاد مفادی است که می تواند هر دو حکم را تعلیل کند در نتیجه احتفاف «قف عند الشبهه» به این تعلیل موجب اختلال در ظهورش می شود چون ممکن است امر به توقف در این روایات مثل روایت مسعده بن زیاد برای استحباب باشد و ممکن است مثل مقبوله عمر بن حنظله برای وجوب استعمال شده باشد، بله اگر این روایات معلَّل نبود و فقط عبارت «قف عند الشبهه» در آنها آمده بود می توانستیم بگوییم چون صیغه امر ظهور در وجوب دارد به همین دلیل می توانیم وجوب احتیاط را اثبات کنیم اما چون این عبارت معلّل به تعلیلی شده است که برای هر دو حکم وجوب و استحباب به کار برده شده نمی توان به ظهور صیغه «افعل» استناد نمود و از آنجا که روایات معلّل حکومت بر روایات غیر معلّل دارد و معلوم می شود که مراد همه آنها یکی است در نتیجه این اشکال به روایات غیر معلّل نیز وارد می شود و فقط فرق آن این است که در روایات معلّل ظهور منعقد نمی شود چون اجمال در قرینه متصله است اما در روایات غیر معلّل ظهور بدوی منعقد می شود اما از ناحیه مراد جدی تشکیک حاصل می شود اصاله التطابق بین مراد جدی و مراد استعمالی مختل می شود چون آن تعلیل برای آنها به منزله قرینه منفصله می باشد.

اشکال سوم: عدم ظهور این روایات در وجوب احتیاط به دلیل کثرت تطبیق «وقوف عند الشبهه» بر موارد غیر واجب

این اشکال از محقق نائینی«ره» است، ایشان می گوید مواردی وجود دارد که مسلما وجوب از آنها اراده نشده است مثل «اورع الناس من وقف عند الشبهه» یا «لاورع کالوقوف عند الشبهه» که معلوم است مراد از وقوف در شبهه در این روایات قطعا وجوب نیست بلکه کمالاتی است که استحباب دارد، پس معلوم می شود ظهور روایات توقف در وجوب از بین می رود. به عبارت دیگر وقتی می بینیم معصومین علیهم السلام عبارت «وقوف در شبهه» را در مواردی استعمال می کنند که قطعا وجوب ندارد معلوم می شود که به قرینه وحدت سیاق، در مواردی نیز که شک در حرمت یا وجوب می شود از «قف عند الشبهه» وجوب، اراده نشده است، البته این بیان برای تایید خوب است نه برای دلیل و الا باید گفته شود اوامر ظهور در وجوب ندارد چون در موارد بسیاری اوامر استعمال در غیر وجوب شده است و یا باید گفته شود نواهی ظهور در حرمت ندارد چون در موارد زیادی نواهی استعمال در کراهت شده اند و الا برای سخن صاحب معالم«ره» شاهد پیدا می شود چون ایشان می گوید استعمال صیغ امر در استحباب به اندازه ای زیاد شده که به حد مجاز شایع رسیده است فلذا همه صیغه های «افعل» اجمال دارد و نیاز به قرینه معیِّنه پیدا می کند لکن به ایشان جواب داده شده که کثرت استعمال صیغه امر در استحباب به اندازه ای نیست که تبدیل به مجاز مشهور شده باشد و اجمال در صیغه ایجاد کرده باشد؛

«و علی هـذا فالأـمر بـالوقوف عنـد الشـبهه یکون اسـتحبابیا، کمـا هو الظاهر من قوله علیه السّـلام فی بعض أخبار التوقف «أورع الناس من وقف عند الشبهه» و قوله علیه السّلام «لا ورع کالوقوف عند الشبهه»»(۱) .

۹۶/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

اشکال چهارم به روایات وقوف بدون استفاده از واژگان خاص: ظهور این روایات در توصیه اخلاقی و استحباب۱

تقریب سوم استدلال به روایات وقوف: تقریب محقق اصفهانی«ره»۲

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

اشکال چهارم به روایات وقوف بدون استفاده از واژگان خاص: ظهور این روایات در توصیه اخلاقی و استحباب

اشـکال دیگری بر اسـتدلال به روایات توقف از محقق نائینی«ره» وارد شـده است، ایشان می گویـد مفاد این روایات توصـیه به امری است که این شـخص مبتلا به انجام محرمات نشود چون کسـی که مرتکب شـبهات می شود غالبا مبتلا به یک نوع سـهل انگـاری می گردد که ارتکـاب محرمـات نیز برای او ساده می شود به خلاف کسـی که در مشـتبهات احتیاط می کنـد و همین احتیـاط سبب می شـود که در مواجهه بـا محرمـات به آنهـا آلوده نشود. این روایـات نیز دلاـلت بر همین مطلب دارد چون می فرمایـد در شـبهات توقف کنیـد که توقف در شـبهات از افتـادن در هلکـات بهتر است به این معنـا که زحمت برای احتیـاط در شبهات بهتر از این است که نفس شما حالتی پیدا کند که به راحتی در محرمات واقع شوید پس این روایت یک مساله اخلاقی را بیـان می کنـد و نمی خواهـد بفرمایـد در شـبهات آن واقع اگر موجود باشـد منجّز است و عقـاب دارد، پس هلکـات در این روایات یعنی هلکات مسلمه که در موارد محرمات و ترک واجبات است در اینصورت احتیاط کردن بهتر از این است که مبتلا به ارتکاب محرمات واقعیه و ترک واجبات واقعیه شوید.

۱- (۳) - فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۷۴.

بنابراین این روایات یک رهنمود اخلاقی است و اگر بخواهـد دلالت بر حکمی کند هم دلالت بر اسـتحباب می کند، قرینه این بیان نیز بعضی از السنه روایات است که به خوبی نشان می دهد که فائده احتیاط این است که ارتکاب محرمات بر انسان آسان نشـود مثـل اینکـه می فرمایـد هر کس حـول معاصـی گردش کنـد نزدیـک است کـه مبتلاـ شـود همـانطور کـه در متن محقق نائینی«ره» در زیر خواهد آمد و شـبهات نیز همان حول معاصـی است چون احتمال معصـیت در آن وجود دارد حال اگر کسی در شبهات مثل امور مالی احتیاط نکرد اگر جایی مال حرامی به او برسد اجتناب از آن برای او مهم نیست؛

«و یحتمل قریبا أن تکون روایات التوقف لإفاده معنی آخر، و هو أنّ الاقتحام فی الشـبهات یوجب وقوع المکلف فی المحرمات،

لا أنّ نفس الاقتحام فی الشبهه حرام إذا صادف الحرام المعلوم بالإجمال- کما هو مفاد الوجه الأوّل- بل ترک الوقوف عندها و الاقتحام فیها مظنه الوقوع فی المحرمات، فانّ الشخص إذا لم یجتنب عن الشبهات و عوّد نفسه علی الاقتحام فیها هانت علیه المعصیه و کان ذلک موجبا لجرأته علی فعل المحرمات، و قد ورد نظیر ذلک فی باب المکروهات فانّه لو لم یعتنی المکلف بالمکروهات و أکبّ علی فعلها أدّی ذلک إلی الجرأه علی فعل المحرمات، کما أنّ الشخص لو لم یعتنی بالمعصیه الصغیره هانت علیه الکبیره (أعاذنا اللّه من ذلک) و أمّا إذا لم یعوّد الشخص نفسه علی الاقتحام فی الشبهات بل عوّد نفسه علی التجنب عنها و الوقوف عندها حصلت ملکه التجنب عن المعاصی، و إلی ذلک یشیر قوله علیه السّلام «و المعاصی حمی اللّه فمن یرتع حولها یوشک أن یدخلها».

و علی هذا فالأمر بالوقوف عند الشبهه یکون استحبابیا، کما هو الظاهر من قوله علیه السّلام فی بعض أخبار التوقف «أورع الناس من وقف عند الشبهه» و قوله علیه السّلام «لا ورع کالوقوف عند الشبهه» و علی کل حال: من راجع أخبار التوقف و تأمّل فیها یقطع بأنّ الأمر فیها لیس أمرا مولویا بنفسه یستتبع الثواب و العقاب، فلا یصلح للأخباری الاستدلال بها علی مدّعاه»(1) .

جواب اشکال چهارم: خلاف ظاهر بودن این بیانوین بیان از دو جهت خلاف ظاهر است؛ جهت اول اینکه این بیان فی نفسه خلاف ظاهر است و ثانیا به قرینه تعلیل در این روایات که در برخی موارد تطبیق به وجوب داده شده است نمی توان آن را حمل بر یک توصیه اخلاقی که فقط مستحب است نمود.

تقریب سوم استدلال به روایات وقوف: تقریب محقق اصفهانی«ره»

اشکالات به تقریب استدلال به روایات توقف پایان یافت لکن تقریب سومی برای این روایت وجود دارد که از محقق اصفهانی«ره» است و چون بیان ایشان خیلی مفصل است و سوژه های مطلب در آن فراوان است می خواستیم از بیان آن صرف نظر کنیم اما چون قبلا قول داده بودیم که تقریب ایشان را نیز ذکر کنیم به همین دلیل سعی می کنیم به صورت خلاصه اشاره ای به فرمایش ایشان بشود.

خلاصه فرمایش ایشان این است که امر به وقوف در این روایات بدوا سه احتمال دارد؛

احتمال اول این است که این امر امر نفسی مولوی باشد یعنی در شبهات احتیاط یک مصلحت ملزمه نفسی دارد.

احتمال دوم این است که امر مولوی طریقی باشد یعنی خودش مصلحت ندارد بلکه به داعی تنجیز واقع امر به احتیاط می شود یعنی واقعی وجود دارد که برای مکلف مجهول است شارع برای اینکه اعلام کند که آن واقع منجز است و از او دست برنداشته است امر طریقی می کند.

۱- (۱) - فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۷۴.

احتمال سوم نیز این است که امر به وقوف امر ارشادی باشد یعنی شارع می خواهد ذهن ها را توجه بدهد به اینکه در موارد شبهات ممکن است عقاب و تهلکه ای وجود داشته باشد.

پس بدوا سه احتمال در این اوامر وجود دارد، اما نسبت به احتمال اول دو قرینه وجود دارد که نمی توان گفت این اوامر نفسی مولوی است؛ قرینه اول اینکه اگر نفسی مولوی باشد لازم می آید که حکم شبهات اسوأ حالاً باشد از موارد معصیت حتمیه چون کسی که معصیت حتمیه می کند یک عقاب دارد اما طبق احتمال اول در صورتی که در واقع تکلیفی باشد اما احتیاط نکند دو عقاب برای او ثابت می شود یک عقاب برای ترک واقع و عقاب دوم برای ترک احتیاط در حالیکه به ضرورت فقهیه، وجدانیه و عقلائییه اینگونه نیست که مرتکب شبهات حالش اسوأ از مرتکب معصیت حتمیه باشد، این قرینه تمام نیست چون همانگونه که شیخنا الاستاد«ره» می فرمود معلوم نیست که واقع منجز باشد به همین دلیل این ادعا که نسبت به مخالفت با واقع نیز عقاب شود ثابت نیست، قرینه دوم که تام است این است که اصلا واژه احتیاط و وقوف این خصوصیت را دارد که نفسیت ندارد پس عنوان احتیاط عنوانی است که ظهور در این دارد که خودش مصلحت ملزمه ندارد و اگر چیزی وجود دارد همان چیزی است که احتیاط به خاطر آن واجب شده است.

بنابراین احتمال اول کنار می رود پس امر دائر می شود بین احتمال دوم و سوم یعنی ممکن است مراد از این امر امر مولوی طریقی باشد و ممکن است مراد از آن ارشادی باشد و ثابت شدن یکی از دو طرف در گرو این است که فاء در «فإنّ الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکه» فاء تفریع باشد یا اینکه فاء تفریع نباشد بلکه برای مجرد تعلیل باشد.

اگر بگوییم فاء تفریع است دو مطلب از آن استفاده می شود:

مطلب اول اینکه فاء تفریع لازم ماسبق را بر ماسبق تفریع می کند پس در اینجا که فرموده: «قف عند الشبهه» به سبب این امر تهلکه ای درست می شود که وقوف نزد شبهه بهتر از این است که خودتان را در آن تهلکه بیندازید و این قرینه می شود که آن امر طریقی است چون اگر آن امر طریقی نباشد تفریع معنا ندارد حال که طریقی شد امر طریقی که به داعی تنجیز واقع است در شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل از فحص معنا ندارد چون قبل از این امر نیز این امور منجز هستند و امر مجدد به آن تحصیل حاصل است، در نتیجه ثابت می شود که اگر این فاء فاء تفریع باشد این روایات مربوط به شبهات حکمیه بعد از فحص می شود.

مطلب دوم اینکه اگر این فاء فاء تفریع باشد یک مساله دیگر نیز برای ما حل می شود و آن اینکه حتما این هلکه عقوبت است و احتمال اینکه مفسده ملزمه یا جامع بین عقوبت و مفسده باشد از بین می رود چون چیزی که متفرع بر امر به وقوف است مفاسد نیست به این دلیل که مفاسد متوقف بر آن کار است نه بر امر به وقوف، بلکه آنچه که متوقف بر امر است عقوبت می باشد پس نمی توان گفت مقصود از هلکه مفسده یا جامع بین مفسده و عقوبت است.

پس فاء تفریع دو چیز را روشن می کند؛ یکی اینکه امر به وقوف طریقی است و دیگر اینکه روشن می کند که این هلکه عقوبت است و احتمال دیگر وجود ندارد، لکن خود ایشان در ادامه مطالب می گوید فاء تفریع خلاف ظاهر است به همین دلیل شیخ اعظم«ره» و قبل از ایشان این احتمال را ذکر نکرده اند پس احتمال طریقی بودن کنار می رود. بله اگر طریقی بودن ثابت می شد معلوم می شد که این روایات مربوط به شبهات بعد از فحص است.

و امـا اگر این اوامر ارشـادی باشـند ارشـاد به چیست؟ برخی روایات می گویـد: «قف عنـد الشـبهه» اما برخی روایات دیگر می گوینـد: «قف عنـد الشـبهات» که به دلیـل جمع محلی به الف و لام افاده عموم می کننـد در اینصورت مرشـد الیه می شود تمام شبهات، پس ارشاد می شود به اینکه در هر شبهه ای احتمال رمی در عقوبت وجود دارد پس در همه شبهات هلکه وجود دارد ممکن است شما بگویید این روایات می خواهد بگوید در هر شبهه ای احتمال رمی در مفسده وجود دارد جواب می دهند که ظاهر کلمه «هلکه» عقوبت است چون این واژه انصـراف به عقوبت دارد حال شبهه ای پیش می آید که طبق این معنا معلوم می شود در همه شـبهات، قبـل از بیـان این روایات عقوبت وجود دارد و چنین مطلبی با قاعـده قبـح عقاب بلابیان سازگاری نـدارد چون عقل می گوید در شـبهات حکمیه بعد از فحص عقاب وجود ندارد در اینجا جواب هایی است که سابقا مفصـلا بیان شد ولی خلاـصه آن این است که نسـبت به مـا اینگـونه است چون فرض این است که به غیر از دلیـل «قف عنـد الشـبهات» برای ما دلیل دیگری وجود نـدارد اما مخاطبین اولی اینگونه نیسـتند چون ممکن است به آنها دلیل دیگری رسـیده باشد پس اینکه این دلیل به آنها می گوید در همه شبهات عقوبت وجود دارد کشف می کند واقع برای آنها به غیر این کلام منجّز است حال وقتی واقع برای آنها منجّز شد به قاعده اشتراک بین مکلفین برای ما نیز منجز بودن ثابت می شود؛

«فهذا الأمر المعلل لا بد من أن یکون کاشـفا عن أمر طریقی واصل، مع أنه لم یصل إلا هذا الأمر فی الشبهه البدویه، لأن الکلام فی الاسـتدلال به لوجوب التوقف المنجز للواقع لاـ بغیره، إلاـ بـدعوی أن أمر المخـاطب بـالتوقف المعلل بهـذه العله کاشف عن وصول الأمر بالاحتیاط إلیه.

و احتماله فی حق المخاطب بلا مانع، و بضمیمه قاعده الاشتراک یکون واصلا إلینا، لا بهذا الأمر الارشادی لیکون مستحیلا.

و حینئذ یکون الأمر بالتوقف- بضمیمه قاعده الاشتراک مع المخاطب- کاشفا عن إیجاب الاحتیاط طریقیا فی الشبهه البدویه.

فتلخص مما ذکرنا صحه الاستدلال علی تنجز الواقع المشتبه، بناء علی التفریع و التعلیل معا»(۱) .

نکته ای که در اینجا باید به آن توجه شود این است که قاعده اشتراک می خواهد وجوب احتیاط را ثابت کند پس این اشکال وارد نیست که گفته شود قاعده اشتراک در احکام است نه در تنجز آنها چون وقتی این اشکال پیش می آید که قاعده اشتراک را بخواهیم بر حکم واقعی تطبیق کنیم و ایشان نمی خواهد این قاعده را بر حکم واقعی تطبیق کند بلکه ایشان می گوید ما از اینکه امام علیه السلام این کلام را نسبت به همه شبهات حتی شبهات حکمیه بعد از فحص به مخاطبین می فرماید می فهمیم که آن مخاطبین قبل از این روایت یک امر به احتیاط داشته اند که این امر برای آنها طریقی بوده است حال وقتی کشف شد آنها امر به احتیاط داشته اند قاعده اشتراک می گوید شما نیز امر به احتیاط دارید.

بنابراین ثابت شد این امر ارشادی است، پس با این تقریب ثابت می شود که احتیاط در همه جا واجب است و استدلال اخباری به این روایات درست است.

محقق اصفهانی«ره» خود به این تقریب اشکال می کند که در جلسه آینده بیان خواهد شد.

۱- (۲) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج۴، ص۱۰۳.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



